باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

عنوان	حاشیه بر شرح تجریه		
درجه نفاست	عادی	نوع	خطی ☑ / چاپ سنگی ○
شماره اموالی	٤٧٠	اندازه	۱۱×۱۷
قطع	رقعی	تعداد اوراق	۷۲
درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ / ندارد ☑
نیاز به جعبه	دارد ○ / ندارد ☑	نوع آفت	شیمیایی ○ / زیستی ○ / فیزیکی ○
نیاز به جلد سازی	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ / ندارد ☑
نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ / ندارد ☑
نیاز به لکه گیری	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به گردگیری	دارد ○ / ندارد ☑
نیاز به آفت زدایی	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ / ندارد ☑

نسخه شناسی — آسیب شناسی و اقدامات مرمتی

بررسی کنندگان: ۱. [illegible] ۲. [illegible]

۳. [illegible] ناظر: —

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/٤/۲۲ تاریخ اقدام:

وقف ... سید علیخان طبیب ... ۱۲۷۳

۱۲۷۰ بنو

باز بین شد
۱۳۵۳خ

عکس و فیلم تهیه شد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب ~~حاشیه بر الهیات شرح تجرید~~ شرح جدید تجرید - عربی

~~مصنف~~ مؤلف محشی ملا میرزا شیروانی

خطی ~~چاپی~~ نسخ ۱۷ سطری

سال ~~طبع~~ یا تحریر — عدد اوراق ۷۲

جزء کتب حکمت خطی شماره ۵۰۰ خ

شماره عمومی ۴۷۰ شماره قبض

واقف سید علیخان تاریخ وقف ۱۲۷۳

طول ۱۷ عرض ۱۱ سانتیمتر قفسه

کتابخانه آستان قدس رضوی
دفتر ثبت کتاب
کتابخانه آستان قدس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

للمصنف قوله وانتفاء القبح يدل على صدقه اقول فيه يمكن ان يكون مراده ان انتفاء
القبح عن افعاله تعالى يدل على صدقه في كل موضع يحكم العقل بقبح الكذب وهو كل موضع
لا يتصور في الكذب فائدة يعادل قبحه او يزيد عليه فلما كان من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
ان الله تعالى صادق في جميع الاقوال ثبت صدقه تعالى عموما والحاصل ان العقل يكفي
حكمه بقبح الكذب في خصوص الكلام المتضمن لصدقه تعالى عموما اذ لا يتصور نفع
في هذا الكلام يخرجه عن القبح اذ لا يزيد على الاخبار في الكلام الذي اخبر بهذا
الكلام عن صدقه فانه اخبار ايضا عن صدق نفسه كما قيل ان مدلول الجملة الخبرية
هو الصدق والكذب احتمال عقلي خارج عن مدلوله ويمكن الاستدلال على حكم العقل
بصدقه في هذا الخبر خصوصه او في جميع الاخبار انه لولاه لم يكن له فائدة اذ العقل
يجوز الكذب في جميعه ولا يتحقق فيها دليل يورث الظن بصدقه بل كل ما يدل على
صدقه تعالى يورث العلم به او يورث الظن ايضا ولا فائدة في الاخبار سوى ايراث
الظن او العلم بمضمونه ونعلم ايضا ان منشأ حكم العقل هو العلم بانه لا ينبغي ان يصدر
عنه تعالى وهو معنى القبح فثبت بهذا ان العقل يحكم بقبح الكذب خصوصا او عموما

ويمكن

ويمكن ان يكون مراده ان انتفاء القبح يدل على صدقه تعالى عموما بلا توسط خبر اخر معلوم الصدق
وذلك لانه تعالى غني مطلق لا حاجة له الى الكذب ولو كان الى ذلك حاجة من صالح العباد وغيرهم
من المخلوقين فنقول ايضا ان ايصال الخير اليهم لا يحتاج الى الكذب فان ايصال الخير اليهم واللطف
بهم اما في ما يتعلق بالتكليف او في غيره والثاني لا حاجة فيه الى الاخبار بل يمكن بالايجاد والاعطاء بمشيته
عنه والاول مما لا يحسن الكذب لاجله لان من لا يعلم فيه الصدق لو وكل الامر وجوز عليه سوء صنيعه وافترائه
ومكافاته فعلى ما ذكرنا في مثل هذه الصورة يحكم العقل بقبح الكذب لانه قبيح لحسن ارتكابه للامر بلا انتفاع
اليه ضرورة او بالزيادة منه عليه وبعد قبح ما فيه او يزيد عليه وليس في شيء من النقل يرد ما ذكرناه على ما
علمت   الشارح وهو ان الكذب في الكلام اه الكذب والصدق كما يطلقان على مطابقة النسبة للواقع
وعدمها كذلك يطلقان على الاخبار عن الشيء على ما هو به والاخبار لا على ما هو به وهو المراد بالكذب في الدليل
والكلام كما يطلق على ما به التكلم يطلق على التكليم كالسلام بمعنى التسليم وهو المراد ايضا ههنا فلا يرد ان
الكذب في الكلام ليس من قبيل الافعال بل من صفات اللفظ فلا يلزم من خلق الكلام الموصوف بالكذب
قبيح   وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع اه اقول هذا انما يتم على مذهب بعض المعتزلة حيث حكموا
بقبح الكذب مطلقا واما على مذهب المصنف فلانه قد يحكم بقبح الكذب لو لم يكن نافعا كيف والشرع
قد كشف عن حسنه وعندهم ان الشرع انما يكشف عن الواقع وليس يكشف عن غير الواقع وقد سبق في كلامه
ان الشر الذي يغلب خيريته هو خير ومن البين ايضا ان الكذب المشتمل على الحسن نظيره فالصواب في
تحقيق الدليل ما ذكرناه   الشارح انه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى اه قد يقال ان اراد بالجواز
الامكان العقلي فمنع ان ذلك الجواز ليس من فعله تعالى حتى يستدل على انتفائه بوجوب الاصلح عليه تعالى

وبعبارة اخرى ترتب المفسدة لا على الاحتمال على الكذب الذي هو فعله تعالى فرضا فلا يلزم منه ترك الاصلح
ويمكن دفعه بان الجواز وان لم يكن من صفاته تعالى بلا واسطة لكنه مما يقدر عليه ايجادا واعلاما
باسبابه وهذا القدر كاف فيما نحن فيه وعلى تقدير التسليم فاللازم انتفاء الجواز بهذا المعنى و
يلزم منه انتفاء الجواز بمعنى الامكان العام المقيد بحسب الوجه على ان الجواز بهذا المعنى امر وجداني
يجده العقل في نفسه اذا رجع اليه فنقول اما ان يجد العقل هذا الجواز في نفسه او لا فعلى الاول هذا الدليل
شبهة وتشكيك لمعارضته بالضرورة الوجدانية وعلى الثاني يكون انتفاء هذا الجواز معلوما من
غير حاجة للاستدلال على انتفائه بهذه المقدمات ولو ثبت هذا الجواز موجود في النفس ثم يرتفع بالدليل
كما في سائر الدلائل فان كان دليلا يرفع احتماله كما قد قيل قلنا انا نقول هذا الدليل ليس دليلا يرفع الجواز
الموجود وانما هو دليل على ارتفاع الجواز وانتفائه والدليل الرافع للجواز والاحتمال هو الذي
يدل على تعيين الوجود وفرق بين الرافع للشي والدال على ارتفاعه وان اراد بالجواز الامكان العام
المقيد بحسب الوجود فلا ان عدم الوثوق والتعويل على اخباره مما ذكر لا يترتب على الجواز ان يكون
حكما ممكنا لا يجوزه العقل جهلا ويمكن الجواب مع ذلك بان الكذب ان كان ممتنعا امكن ان يحصل
العلم به يقينا لا يزول بتشكيك المشكك واما لو كان ممكنا فالعلم بعدم جوازه يكون جهلا مركبا ومن
شانه ان يزول بتشكيك المشكك ويترتب عليه المفاسد المذكورة في الدليل والحاصل ان الاعتقاد بامتناعه
اما على سبيل البداهة او بالدليل وكلاهما بديهة الوهم والدليل الفاسد يتطرق اليه الزوال ويجوز
عليه ذلك وفي امكان تطرق الزوال المفاسد ذكرت في الدليل وعند التامل يظهر انه يمكن اجتنابا ذلك
شبه الترديد ولو قلنا بان الجزم لا يحصل الا في صورة اليقين كما هو مذهب بعض كان دفع الاشكال

وجواز زوال التشكيك المشكك

اسهل ويرد على ذلك انه كما يمكن تطرق الزوال في الجهليات بالمغالطة بوضع الجهل وفساد الدليل كذلك يمكن تطرقه
الى اليقين مبنيا عن بعض المقدمات او كلها وكما يمكن في الثاني ان يحفظ الاعتقاد عن الشبهات رعاية
للمصلحة كذلك يمكن ان يحفظ في الاول عن التطرق ليثبت هذا الخطاء ويدوم الجهل لما ذكرتم بعينه وايضا
هذا النقض يبتني على ان تطرق الاحتمال ادهم امكان الكذب واللازم فاسد لما فيه من المفسدة مقول
انه تحقق هذا التجويز فما وجه الاستدلال عليه بالمفسدة انه وجداني كما علمت ان تحقق كان الاستدلال
باطلا ويمكن دفع هذا الاخير بان التجويز غير محقق لان الكلام في انه هل يبتني على حط يمكن ان
يتطرق اليه زوال او لا وهل هو من بديهة الوهم او العقل فالاستدلال على عدم تطرقه فيما سبق بلزوم
المفاسد ومعونته على عدم امكان الكذب في هذا الامر واما ان الجزم لا يتحقق الا في اليقين فغير
نافع فيما نحن فيه لان الجزم في غير اليقين وان لم يحصل لكن ربما يشتبه الامر بحسب الاذهان ما ليس بجزم
جزما فهذا الذي حسب غير الجزم جزما لا يرتفع ويوقف بالاخبار المذكور فلا يلزم المفسدة على مثل
هذا الجواز ولا الاحتمال الذي يحسب صاحبه تحققه بل بعينه فلا يتم الدليل ومنع وقوع الاشتباه المذكور
مكابرة الشرح والنقض على انه تعالى لحاصله ليس المراد اثبات هذه المقدمة بالاجماع بل هذه
المقدمة اجماعية اتفق العقلاء على حقيتها او بداهتها والفرق ظ فلا يرد ان دعوى الاجماع في هذه
المقدمة يجعل الدليل مستدركا اذ الاجماع في اصل المطلب حاصل الشرح اعني وقت صدقهما وكذبهما
يعني وقت تحقق مجموع الصدق والكذب المذكورين فلا يرد ان كذب الكلام النفسي لا يختص بوقت
دون وقت بل هو قديم دائم نعم يمكن ان يتوهم من يكون كذبه في بعض الاوقات اكل دائما من يدوم
كذبه فلا حاجة الى تخصيص الكاذبة بوقت دون وقت قبله الشرح اللهم الا ان يقصد وانت

يعني ان استعمال هذه المقدمة وهو تجويز قبحه تعالى عن النقص والقبح ايضا لا في مقام الالزام المعتزلة لانه

سل هذا المقام الذي سيأتي فيه الالزام وانما المراد فيه تحقيق المرام ولما لم يصح استعماله ثم نفي

الكذب عن الكلام اللفظي الظاهر نفيه الشرح عن الصدق والكذب فيه اقول حاصله ان كذب الكلام

اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي ولما بطل اللازم بطل الملزوم ولا يخفى انه ح يلزم امتناع ايجاد

الكلام اللفظي الدال على المعنى الكاذب وعدم دخوله تحت قدرته تعالى مع انه تعالى خالقه في العبد بناء

على قاعدة خلق اعمال العباد فالذي يمتنع منه تعالى ايجاده على وجه ينسب اليه تعالى في الظاهر وهو خلقه

في غير المكلف فيجب ح ان يكون ايجاده في غير العباد والمكلفين غير مقدور له تعالى لان ملزومه وهو

الكلام النفسي الصادق فيه لا ذلك صادر عنه تعالى ايجابا وما يمتنع بالنظر الى ما هو موجب فيه غير مقدور

او نقول ان خلق اللفظ الكاذب عنه تعالى في غير المكلف موقوف على ممتنع بالذات وهو قيام

قيام صفة ناقصة هو المعنى الكاذب عليه تعالى والموقوف على الممتنع بالذات غير مقدور له تعالى

وامتناعه بكونه مكابرة ظاهرة وايضا فان خلق هذه الالفاظ في الهواء مقارنة لخلق الحركة في

لا العباد التي هي الات التكلم ممكن وواقع ولو فرضنا عدم العباد وآلاتهم يلزم ان لا يكون ممكنا

فيكون خلقه تعالى لبعض مخلوقاته موقوفا على الات واسباب خارجة عن تلك المخلوقات موضوعاتها

توقفا ذاتيا لا عاديا وهو خلاف مذهب الاشعري ولا يتوهم ان اللازم لمذهب الاشعري هو امتناع

خلق الكلام الكاذب الذي يكون في الواقع كلامه ويكون مسندا الى كلام نفسي له تعالى واما عدم

ان يخلق كلاما كاذبا ينسب اليه في الظاهر ولا يكون تابعا لكلام نفسي فغير ممتنع لان ذلك يفضي

الى ان يجوز ان كل كلام ينسب اليه تعالى في الظاهر كالكلام المسموع في الطور كاذب فلعله غير مسند الى

كلام نفسي ولا يتضح ح اثبات صدقه تعالى في الكلام اللفظي ايضا اذ انما يحكم بالصدق على كلام لفظي يصدق

عليه تعالى بعد العلم بانه ومن جهة ذلك القائل انه تعالى متكلم حتى يلزم قيامه به تعالى ويكون كلاما نفسيا و

ليس المحكوم عليه بالصدق ما يكون له كلام نفسي وسيأتي كذبه بل ما ذكرناه من الكلام الذي يصدق

عليه حتى يحتمل بعض ما خلقه الله تعالى في الاجسام الجامدة ان يكون غير مشتمل على كلام نفسي و

تيان كذبه بل ما ذكرناه من الكلام الذي يصدق عليه تعالى بسبب ايجاده انه متكلم وقد علم بالاجماع

للانبياء والتواتر منهم ان كل كلام اظهر ابهة على سبيل خرق العادة فهو متكلم به فيكون صادقا باستلزامه

الكلام النفسي واستلزام كذبه وان لم يدل المعجز على انه متكلم به اذ اقصى ما يدل عليه المعجزة انه فعله

مصدقا للدعوى النبوة ويعلم به صدقه في دعواه كان الخبر الذي تضمنه الكلام صادقا البتة لما

نقول اما ان يكون ايجاده للكلام النفسي لعلاقة بحيث يكون الكلام اللفظي ملزوما للكلام النفسي او

يكون مصاحبه اياها بمجرد اتفاق دل عليه التواتر والاجماع المذكوران فعلى الاول يلزم ما ذكرناه من

امتناع خلق الكلام الكاذب في الاجسام الجامدة ولتوقف خلقه تعالى له على الات واسباب وعلى

الثاني لا يكون كذب ذلك الكلام اللفظي المستند اليه تعالى ممتنعا والظاهر ان الشرح المدعي امتناعه بمجرد

عدم وقوعه ثم لا يخفى ان كون كلامه تعالى مشتملا على كلام نفسي مما ثبت من السمع عندهم فان الدليل

عليه هو اجماع الانبياء والتواتر منهم كما سبق في الشرح والسمع قد دل على صدقه بدون حاجة

الى اثبات الكلام النفسي على ان المتواتر منهم هو انه تعالى متكلم واطلاق هذا القول منهم دليل الكلام النفسي

ومن المعلوم ان هذا القول منهم ان كان نقلا فانهم غير مستند الى الوحي لم يكن فيه دليل الجواز

الخطأ عليهم فيما لم يستند الى الوحي وفاقا وانما الخلاف في وجوب استناد اقوالهم عموما الى الوحي

کتابخانه آستان قدس رضوی
[illegible]

وان كان من الوجه يتوقف الاستدلال به على صدق كلامه تعالى وهو دور فان قلت لعل صدق هذه الالفاظ
التي يستدل بها على ثبوت الكلام النفسي ثابت بالاجماع للانبياء الذين ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
وصدق غيره ثابت بهذا الدليل نعم يلزم ان لا يمكن الاستدلال على الكلام النفسي بعموم هذا الدليل وهو
غير مضر اذ في الدليل الاخر غنية عنه قلنا الظاهر ان هذه الدلائل كلها واردة على دعوى واحدة فلما كان
مدلول الدليل الثالث عاما كان الظاهر ان الاول كذلك نظرا الى ما ذكرناه والزام كون الدليل الثالث يدل على الزائد على
دعوى هذا المبحث بعيد وههنا شيء اخر وهو ان الكذب في الكلام اللفظي واقع البتة لتضمنه للكاذب
على سبيل الحكاية وقد تقرر عندهم ان الكلام النفسي هو المدلول المطابقي للكلام اللفظي فوجب قيام
الكذب بذاته لكونه جزء الكلام النفسي القائم بذاته والا لزم ان لا يكون العارض يعني القائم عارضا
بتمامه هف ولو قيل بان الكلام النفسي ليس مدلولا مطابقيا للفظي بل هو مدلول التزامي له مع كونه
خلاف ما صرحوا به يتهدم بنيان التكلم في مدلول الكلام اللفظي الكاذب التزاما لا يكون نقصا البتة
ولما لزم ان يكون العلم بالكاذب العالم وكذا ارادته نقصا فان كلا منهما مدلول الكلام اللفظي الكاذب
التزاما اما الاول فلان علمه تعالى متعلق بالكاذب لازم واما الثاني فلان الحوادث باجمعها واجب الاسناد
الى ارادته على قاعدة خلق الاعمال واذا ثبت ان قيام المعنى الكاذب بذاته واجب عندهم يلزم
ان الكذب القائم بذاته تعالى اذا كان ممكنا لا يكون نقصا واذا كان على غير هذا الوجه يكون نقصا فان
الكذب لو كان نقصا امتنع قيامه به تعالى على اي وجه كان وان لم يكن نقصا لم يكن محذور في كلا
قيامه بذاته تعالى نعم لو لم نقل ان الكذب نقص بل انه فعل قبيح ظهر الفرق فان المتكلم بالكذب والقائم به
هو القبيح دون حكايته فان قيل اللازم ان لا يكون صفته صفة نقص واما ان لا يكون ما يحل السر

صفته

صفته ما قيل نقصا فهو ممنوع فيما لا يكون المركب من النقص نقصا ولكن المحل اليه قلنا هذا مع انه ظاهر البطلان
لما سبق المدعى على تقديره فان اللازم من كذب الكلام النفسي غير منحصر في مدلول الكلام اللفظي فضلا
عن ان يكون منحصرا في مدلول الكاذب منه الخ ولا اجازة وان ذلك الكذب اه هذا مبني على ما ذهب
اليه الاشاعرة من وحدة الكلام النفسي والا فلا مانع من ان يقوم بذاته شيء واحد بعبارات احدها
صادق والاخر كاذب ولا يلزم اجتماع الصدق والكذب المتقابلين في موصوف واحد واما الصدق
والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به والاخبار عن الشيء لا على ما هو به متقابلان [illegible] فعلى
هذا لم يكن للمستدل حاجة الى هذه المقدمات التي يتطرق اليها المنع بل يكفي ان يقول لو اتصف بالكذب يلزم
ان لا يتصف بالصدق واللازم باطل اذ قد اخبر بالصدق في كلامه كاثبات التوحيد والعلم والقدرة وغيره

لانه هذا يتوقف على ثبوت ان هذه كلامه تعالى وهو انما يعلم بالمعجزة واجماع الانبياء وهو دليل مستقل
على صدقه ولا يحتاج فيه الى ضم مقدمة اخرى وهذا يحتاج الى ان يوضح عبر المقدمات العقلية انه لو
دلالة المعجزة او الاجماع على كونه كلامه تعالى واما انه صادق فلو دل عليه فانما هو ثانيا فلو اخذنا فيه
هذه المقدمة يلزم حصول الدليل الثاني جزء الدليل الاول على ان كلام الله الدال على [illegible] لكونه
معجزا يدل على كونه كلامه تعالى فلو اخذنا كونه كلامه لم يحتج الى امر زائد على حال الكلام ومقدمة اجنبية عن
موضوع البحث وايضا يمكن ان يقال قد ادعيتم ان كل ما علم النبي ممكن ان يخبر عنه وكلامنا في انه لا
حاجة الى هذه الكلية بل يكفي ان يستلزم اخباره علم الاشياء كلها بشيء منها خلاف البديهة وهذه المقدمة
اظهر مما ادعيتم وايضا على تقدير اخباره تعالى بالصدق ثانيا اما ان يكون الكلام النفسي الذي هو مدلوله
حادثا او قديما فان قلنا انه حادث لزم حدوث كلامه تعالى وهو باطل وايضا يلزم ان يتعدد كلامه تعالى

كتابخانه آستان قدس

توجب دفعا للمحذور لاحتيار نزول الكلام القديم حتى يكون ذلك الكلام الحادث كانه امتناع
اتحاد الحادث مع القديم وان قلنا انه قديم لزم تعدد الكلامية او اجتماع الصدق والكذب
المتقابلين او خلاف ما فرض من تحقق الكلام الكاذب القديم ولم يلزم زوال القديم بالعدم
الطارى وعلى ما قررنا ظهر ان فرض الصدق انما يحتاج اليه لابطال احتمال القدم ولا حاجة فيه
الى فرض كون الصدق مقابلا لذلك الكذب بل الكذب الصدق المقابل للكذب مطلقا كاف وايضا
ظهر ان هنا محذورا اخر هو حدوث الكلام النفسى وبطلانه اتفاقى عندهم وواضح اللزوم
بعد ابطال الشق الاخير فتركه وذكر محذور زوال القديم مع ان بطلانه مما يرد عليه المنع كما ذكر
سابقا فى الشرح غير جيد فان قيل لو لم يفرض كون الصدق مقابلا لذلك الكذب لم يتم الدليل لجواز
كذب المعنى الواحد النفسى باعتبار تضمنه قضية اخرى قلنا هذا الوهم لو ورد على هذا الدليل سواء
جعل الصدق بذلك القيد او لا لان القضية الموصوفة بالصدق غير الموصوفة بالكذب لان المفروض
ان المعنى الكاذب كان قائما به تع وانه او جعل اللفظ الصادق فمنا فيا والنافى غير لا او البتة وليس
للقصد دفع الضرورة انه فهم او كل من علم شيئا تمكن من جعل الكاذب صادقا فلا استحالة حينئذ
وانما قال الش كان رجوعا الى الوجه الاول لان قوله فيه نظر اذ كان كونه نقصا فى الوجه الاول
جزء الدليل لا ابتنا مبدئه بخلاف الثانى فان حديث النقص اذا اهمل فى دفع النقض لا يكون جزء
من الدليل فان المقدمة المأخوذة فى الدليل وهو امكان الاخبار دفعا علم به المخبر حق وصدق لا يتوقف
العلم به على العلم بكون الكذب نقصا وغيرها من المقدمات لا تحتاج اليها قطعا فلا يكون جزء
من الدليل الثانى وان احتيج اليه فى دفع النقض وايضا يجاب بان يلغى كون الكذب نقصا فى الدليل الاول

وجه القطع وان كان هناك لا بد احتمال وهو باطل بداهة وحديث النقص فى الدليل الثانى فانه يكفى فيه
التجويز البحت لكونه دفعا للنقض لا يحتاج فيه الى دعوى الجزم وانما يحتاج الى دعوى عدم النقص
فى الصدق وهو غير المقدمة المأخوذة فى الدليل اعنى كون الكذب نقصا لا خفاء عليك بان فى
من المنع الا يخفى ان المنع الجارى على هذا الدليل مشترك بينه وبين الاصل وانما يتوجه على تقدير ابداء
الفرق بينهما وهو حديث النقص وعدمه وقد ذكره الش ودفعه بهذا المنع الذى اسنده اليه من جهة
له اصلا وتفصيل اجرائه فى هذا الوجه ان يق فان قلت لو اجرى هذا الدليل فى اللفظى يتوجه
ان يق على تقدير عدم كذب الكلام النفسى انما يلزم امتناع الصدق للزوم حدوث الكلام النفسى
الصادق وبطلان الكلام النفسى لا زوال القديم قلت قد عرفت انه امر لازم على اصل الدليل وقد دخل
لا اجرائه فى الكلام اللفظى الش فلا يجوز واحد صفة اللفظى او توهم كلامه ان تقدير قدم
كذب الكلام اللفظى يجعل الدليل عاما وليس كذلك فان صدق الكلام اللفظى لا يتوقف على زوال كذب
الكلام اللفظى الاول ولا يمكن هنا ما ذكرنا سابقا من بناء الكلام على وحدة الكلام فان كلامه اللفظى
لم يقل احد بوحدته الش اجماع العلماء اه اعلم انهم اختلفوا فى حصول النتيجة بعد الدليل فذهب
بعضهم الى ان حصولها بعده واجب عقلا وذهب الاشاعرة الى انه واجب عادة بمعنى اجراء عادته تعالى
جرت بافاضته عقيب حصول الدليل وخلق حصول العلم بها بعده وان كان الدليل وصدق
نقلا بانه ملزوم الصدق النتيجة ثم انهم اختلفوا بعد اتفاقهم على ان المعنى العلم بالنتيجة يحصل بعد العلم
بملزومها العادى او الحاصل بعد النظر والمراد بالملزوم العادى ما يكون حصول اللازم بعده
ونعتادا ولا يتخلف عنه اصلا وان كان امكان تخلفه معلوما وكذلك الكلام فى الضروريات العادية

كعلم قلب الجبل ذهبا وعدم كون زيد المتكلم ساكنا الى غير ذلك اذا تمهد هذا فنقول على تقدير القول
بالحسن والقبح العقليين يكون المعجزة وظهورها ملزوما عقليا للصدق من ظهر في هذه لقبح اظهار
المعجزة على يد الكاذب واما على تقدير عدم ذلك القول فلا امر غاية ما في الباب ان يكون ملزوما
عاديا فافادتها العلم انما يكون من قبيل افادة العاديات القطعيات وقد تقرر ان افادتها
العلم موقوف على افادة العلم بالعادة ولولاه لم يحصل العلم اصلا ولم يقل به احد بان ما لا يكون
ملزوما عقليا ولم يلزم العادة فيه يفيد العلم فعلى هذا اشكل الامر في معجزة النبي صلعم لا اولا وكيفية
دلالتها فانها ليست ملزوما عقليا ولا ما علم العادة فيه فان قلت دلالة المعجزة على الصدق بجريان
العادة مقصود على وجهين في بادي الراي احدهما ان يكون الصدق ويعلم بحقيقته مقارنا
لاظهار المعجزة فيكون المعجزة ملزوما عادة للصدق ومن المعلوم ان الصدق في دعوى النبوة
ليس مما يعلم بغير المعجزة من الحس والعقل حتى يعلم مقارنته لها فهذا الطريق مما لا حاجة الى
دلالة المعجزة ضمن الطريق ثانيا في دلالة المعجزة وثانيهما ان يتكرر تخلف ظهور المعجزة عن دعوى
الكاذب التي علم كذبها اما في دعوى النبوة غيرها من الدعاوى ويعلم الكذب في دعوى النبوة
باستفاء شرائطها من طهارة المولد وشبهها او بوجود الموانع كالمنفرات وغيرها فيكون
الكذب ح ملزوما عادة لانتفاء المعجزة ووجه المعجزة على هذا ابطل على صدق المدعي ضمن انتفا
دلالة انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم نعم يتوقف دلالة المعجزة على تكون الدعاوى الكاذبة تاتي
بدونه قلت تحقق الدعاوى الكاذبة قبيحة وتوقف النبوة ودلايلها على امر قبيح بعيد الا ان
هذا لا ينافي الا على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة المنافية للحسن والقبح وايضا يتوقف على ان تكرر

الدعاوى الكاذبة بدون النبوة وخلو ذلك الزمان عن نبي بعيد نعم لما كان الزمان خاليا عن نبي اكتفا
بالنبي السابق ودلالاته وهيئتها فهذا لا يتصور سبق النبي صلعم على انه يلزم ان لا يكون اسمه تعالى ادرا
في زمان يكون الدعاوى الكاذبة على ارسال الرسل واظهار حجتهم وفيه ما فيه من الشناعة ثم لا يخفى
ان العلم بكذب دعوى النبوة بانتفاء الشرط او وجود المانع انسب دهنا فان هذه الاشتراط و
المنع انما يعلم بالحسن والقبح العقليين وعلى تقدير انتفائه لا سبيل الى العلم به فانه غايته ان يكون
ارساله فاقد الشرط او واجد المانع قبيحا ولا وجه لكون المنفر مثل الجذام والبرص وشبههما من
الامراض المنفرة ولا الاخلاق الذميمة مانعا من الارسال الا انه قبيح من الحكيم ان يرسل من يكون
موصوفا بالصفات المذكورة والتعليل بمناقضته للغرض فان الغرض من الارسال اتباع الناس
للرسول والصفات المنفرة تضاد الاتباع وتنافيه ظ العادة فان الكلام في مناقضة الغرض كالكلام
في اصل الارسال لمن اتصف بالمنفر من انه غير قبيح فلا مانع من فعله ولا امتناع بفعل المنافي للط و
لا تحصيل منه وعليه فقس الكلام في فاقد الشروط والحاصل تعسر كون دلالة المعجزة عادية بانه ما
اجرى الله تعالى عادته بهذا المعنى والكلام في العلم العادي بالمعنى الاخص وانه ما يتوقف على العلم
بالعادة في المعلوم اتفاقا وليس وقوع الفاعل العادة المذكورة في العلم مقتضيا عن العلم بالعادة
في المعلوم اتفاقا وليس وقوع العادة المذكورة اذ العادة جارية بعلم افادة ما ليس ملزوما
عاديا ولا عقليا للشيء العلم به وبهذا الطريق علمنا ان المشركين لم يخرجوا لكن بالنبي وان الملك
يعلم بجانبه امنية الفلاني ولو اهتم هذا الامير ونحو واعتذر عن الشهادة للخوف
بانه لعل السلطان على علم من الفعل لكن اي انه اخذ واساءت اليه مع انه ليس ملزوما

للمعاندة والمساواة اذ يجوز ان يخلق فيه العلم بها عقيب دعوته وان لم يكن ملزوما وما آخر لزومه اولى لكان للمكابر
والمنع باقصى ما يمكن به اللوم واشباه هذا فان قيل الواجب ان يكون دليل العلم ملزوما عادة
في الواقع بحيث لا يتخلف عنه المعلوم والمدلول واما كون هذا التكرار والاطراد معلوما قبل
الاستدلال وكون العلم به شرطا للانتقال من الدليل الى المدلول فهو ممنوع قلنا هذا مكابرة وسفسطة
فان العقل يحكم بديهة بانه لا يعلم اللزوم بين الامرين باحد الوجوه لم يعلم باحدهما من الاخر على
ان الكلام السابق يعود فيه ايضا قال فخر الدين عبد الله بن شرب السقمونيا وتجربة له اذا شرب السقمونيا
عند اصحابه المتأخرين له في علم العهد بشربه في ذلك ولظهر الجزع من تاثيره وخاصيته مدعيا العلم
بترتيبه لانه المخصوص على شربه لتوجه منهم اشد اللوم والتوبيخ عليه وههنا شي آخر وهو ان
دلالة المعجز على ان قايله صادق في ادعائه وهو انه ارسله من يدعي انه ارسله وليس دعواه مختلقه
مفتراه واما ان خبره صادق بمعنى انه مطابق للواقع فلا ويلوح اليه المثل الذي يجيء في الشرح
من حكاية الملك ورسوله واحتجابه بانه يقوم ويقعد على سريره تلك المرات وفعل الملك ذلك
موافقا لدعواه فانه انما يفيد العلم عادة بكونه صادقا في دعوى رسالته واما ان ما يقوله المرسل
في نفسه او من جانب مرسله حق مطابق للواقع فلا فصدق النبي في انه تع صادق اما لانه قال
من قبل الله تعالى فلو رواه لا لانه من قبل نفسه فلم يثبت صدقه في غير الخبر الذي ذكرناه وايضا فقد روي
تصويب الصحابة وتصديقهم للنبي ع في اقواله وافعاله مشروطا بكونه من قبل الله وانهم ردوا
امره ع بانه اذا كان من قبل الله تع صدقنا وامنا وان كان من عندك فهو ما ينبغي التامل فيه انه فيه
كذا وكذا وان النبي صلعم كان يجتهد وقد كان يصيب ويخطي ويرجع الى راي غيره كما انه رجع الى راي الحباب

في المنزل ببدر ورجع الى قول سلمان في ان الترام المدينة للاحزاب ورجع عن النهي عن تابير النخل الى
رايهم وكان يرجع الى قول عمر بن الخطاب كثيرا فقد علم ان صدق كلامه من قبل نفسه غير معلوم بالمعجزة
وكل ذلك قد رواه الجمهور واستدلوا به على المطالب الكلامية والاصولية ثم ان فخ الشـ اجماع
العلماء وضمه في التمسك الى اجماع الانبياء مستدرك لا طائل تحته اذ لا يمكن التمسك في هذا المطلب
باجماعهم فتامل فان قلت يرد على الشـ ان اثبات صدقه تع به يتوقف على العلم بان له تع كلاما والتزام
ان صدقه تع انما يعلم بهذه المعجزة ما لم يظهر معجزة اخرى عقيبه ماهيه قلت لعل مراده انه يتوقف دلالة المعجزة
على ثبوت كلامه تع بدليل اخر فان كلامه تع لكونه معجزا يدل على انه فعله تع وعنه انه كونه معجزا لا يدل
على انه فعله تع بل انما يعلم كونه فعله تع بما يوافق دعواهم من ظهوره في الوجود لا لله تع كما سبق
لما يشار اليه بل الصواب في الجواب مطابقا لقواعدهم ان اللازم هو العلم بانه فعله لا انه كلامه فان
كلام كل احد فعله تع وليس كلامه وانما هو كلام هذا الشخص فلا يتوقف اذن دلالة المعجزة على كونه تع
صادقا على ثبوت الكلام له تع من حيث انه كلامه   الثالث البقاء ليس من السلوب والاضافات
يريد ان صحة الاشتقاق يجب ان يكون قايما بما اشتق له لا السلوب والاضافات فانها انتزاعية كافية
فيه عندهم ولا يسمى ذلك قياما والوجود ليس من الصفات وان كان زايدا على الذات فيجعل صدق
المشتق من البقاء عليه تع يجب ان يقال انه ليس من السلوب والاضافات حتى يكون قايما به تع وانه
يغاير الوجود حتى يكون صفة فاثبات مغايرته للوجود اثبات للمدعى لانه المدعى وغير ان الحصاد
الانتزاع في الاضافات والسلوب والوجود غير مسلم الجواز ان يكون هناك معنى آخر ينتزع من ذات
الواجب تع ولا يكون من الموجودات الخارجية فلا يثبت المط   وان اراد به نفي الزيادة على الوجود

لا نتراع انّا نقول بزيادته على الوجود ليس مثله مختلفا فيها فيحمل عليه او جه له وعلى تقدير كونه مرادا
لا يلزم ان يحمل على معنى الزيادة بمعنى كونه صفة زايدة عليه بحسب الخارج وفيه انه كونه كذلك محتمل
اذا الوجود منطا مو طلاعتباريه فكيف يحتمل كون صفته موجودة فلعل هذا النفي بالنظر
الى ما ذهب اليه ذلك البعض ثم ان البقا كما يمكن ان يكون تعبيره بالوجود المستمر لكن كذلك يمكن
تعبيرها باستمرار الوجود ومن البين انه صفة للوجود ومغايرة بالذات فلما امكن ان يكون
مغايرا بالذات كما امكن ان يكون مغايرا بالاعتبار بحقيقته بنا وعلى التقديرين لا يرجع الى امر لفظي
هو تعبير البقا بذلك التعبير دون التعبير الاخر وهو كما ترى فالصواب على هذا التقدير هو الحمل على ما ذكرنا
لعل المراد منه ان البقا صفة للوجود او يمكن ان يكون مراده منه الاشارة الى ان البقا قد يثبت
انه على ما قررناه ليس زايدا على الوجود فهو عينه وانما تغايرها اعتبارا والصفة تغاير الوجود
بالذات فهذه المغايرة لا يكفي فيما نحن بصدده فلعله تعبيره باستمرار الوجود حتى يكون امرا مغايرا
للوجود فيصح كونه صفة وانت خبير ان صفة الوجود لا يحتمل ان يكون صفة زايدة على الذات بالمعنى
المقصود كما ان الوجود كذلك وصفة الذات حقيقة ولا يمكن ان يكون ايضا امرا عينيا ويحتمل ان يكون
مراده ان مقصود المستدل هنا هو زيادة البقا على الوجود ومغايرته اياه بالذات ولا يريد ازيد
من ذلك وفايدته ترويج التزام حكم الدليل في جواب النقض فانه لما كان المدعى ذلك امكن التزام مثله
في الحدوث وانما لم يمكن التزام الحكم لو كان المراد ان البقا صفة عينية وفيه ان ذلك وقع في الدليل
ومقدمة من مقدماته فالمدعى انما هو انه صفة زايدة على الذات والنقض للدليل انما هو بجميع مقدماته
باعتبار اصل الدعوى ولقايل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود وقد يوجه بان مراده انا نلتزم

ان الحدوث ايضا صفة زايدة على الذات كما في البقا بعينه لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم او عن الوجود
المسبوق حتى يكون مغايرا له ولا عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون كذلك ايضا وفيه نظر
اما اولا فلما عرفت ان النقض باعتبار تمام الدليل والمقصود لزوم كونه صفة عينية زايدة على الذات
كما ادعوا في البقا واما ثانيا فلانا سلمنا ان النقض باعتبار دليل مغايرة البقا للوجود لكن التزام
ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود او عن الوجود المسبوق لا يغني شيئا اذ ان نقض الدليل
بالحدوث بالمعنى الذي ذكرتم وان نوقش في لفظ الحدوث بدلناه بالخروج من العدم
الى الوجود فيتم النقض ويحتمل ان يكون مراده ان الحدوث عبارة عن المسبوقية المذكورة وهو صادق
على الوجود وحينئذ البقا ايضا تحقق الوجود بعد ما هو وفيه ان المراد النقض بالخروج من العدم
الى الوجود فانه ليس صفة حقيقة مع جريان الدليل المذكور بجميع مقدماته فيه سواء سمي ذلك
حدوثا او لا فلا وجه لكلامه هنا اصلا التم وحاصله ان البقا اه اقول وانت خبير بان المستدل له
تعبيره باستمرار الوجود وان نوقش في اطلاق المشتق عليه لا يصدق عليه الا على سبيل الوصف
بحال المتعلق فله ان يعبره باستمرار الذات من حيث الوجود وهو بمعنى عدم الحصول فان استمرار الذات يمكن
ان يكون من حيث العدم ايضا فيفيد الاستمرار معنى مشترك منهما لا بقيد الحصول وبعده وبهذا القدر يحصل
مقصوده وهو اثبات صفة زايدة غير السبعة ولا غرض له في ان يكون معنى حقيقيا للبقا او مجازيا
بمعنى البقا او لازما مساويا فالحق في المنع ما ذكرنا ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص ليس الا في انه
فيه ان الدليل على زيادة البقا وعدمها كما اعترض به جار في زيادة القدم وعدمها لا مزية
في مثل هذا الاعتراض على مثل هذا الشرح وايضا احاله بقوله من ابن علم ان المراد بقوله ونفي الزايد

نفي الزيادة الرهلية فلعله اراد به نفي زيادة البقاء على ثبوت انه فسّر لها نفي مطلق الزايد بلا تقييد فلعله اسناد
الى نفي الصفات الزايدة باسرها وفيه نظر لان المص سيصرح عن قريب بان الصفات الزايدة منفية فحمل
هذا الكلام على ذلك المعنى يوجب التكرار الذي لا يليق ولا يستحيل حمله على هذا المعنى الذي حمله الش وانما اورده
بالذكر هنا لزيادة مناسبته بالمقام الش لا معنى لذلك سوى الوجود فيه نظر لان استمرار الوجود
غير الوجود المستمر بحسب المفهوم ولما اشار اليه من انه لا استمرار مشترك بين الوجود والعدم فبالاضافة
الى الوجود لا يكون عين الوجود وان اريد بذلك انه ليس هوية زايدة على الوجود ولو كان من الصفات
الزايدة لكان له هوية غير الوجود لكان وايضا فان الهوية منفية عنه سواء كان عين الوجود او غيره
تخصيص نفي الهوية عنه بالهوية المغايرة للوجود ضايع مع انه ينبغي ان ينفي عنه الهوية المتحدة مع
الوجود ايضا بان الوجود لا هوية له ومن البين ان هذا التفصيل ركيك جدا فكان الصواب ان يقول
استمرار الوجود امر انتزاعي وليس موجود حقيقي بالبديهة الش لما كان واجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود لذاته اه يرد عليه ان اسناد البقا الى الذات على سبيل الاستقلال ينافي زيادة البقا اذ
لم نفرض ان البقاء علة الوجود في ثاني الزمان في هذا الوجه وانما الفرض ذلك في الوجه الذي
سيذكره فالبقا هو بمعنى الوجود المستمر واستمرار الوجود فغاية ما يلزم ان يكون استمرار وجوده
غير ذاته ولا محذور فيه وليس استمرار الوجود شيئا يكون سببا لاتصاف الذات بالوجود والبقا
بل هو نفس الاتصاف بهما كما لو قيل ان الوجود نفس الموجودية لا ما به الموجودية ولو كان ظاهر كلام
زعمه المستدل لزم ان يكون الوجود من اسباب الموجودية وكان وجود كل ممكن داخلا في سلسلة
اسبابه وعلله ولم يتحقق العلة التامة البسيط والجواب انما ذكرتم انما يتم لو كان البقا من الامور الاعتبارية

واما

واما على تقدير وجوده في الخارج فلا ضرورة ان ثبوت الصفة العينية في نفسها متقدم بالذات على
اتصاف الموصوف بها فيكون ذات الواجب تعالى في وجوده ثانيا اي كونه موجودا او اتصافه
باستمرار الوجود مفتقرا الى البقاء الذي هو موجود غير ذاته تعالى وفيه ايضا نظر لان صفة البقا على
تقدير وجوده مستند الى ذاته تعالى والواسطة المستندة الى الذات لا يقدح في الوجوب الذاتي والحق
ان اسناد الموجودية ابتداء واستمرارا الى الذات بواسطة او بلا واسطة محال لان ما يستند الى
اليه الوجود باقسامه يجب ان يكون موجودا سابقا بالذات على الوجود المستند ومجامعا معه
فيكون الذات موجودا بوجود بن هف وهذا غير ما ذكره الش ويمكن حمله عليه بان يقول مراده
ان البقا لا يمكن اسناده الى الذات للزوم المحذور المذكور فيكون مستندا الى غيرها واسناد
موجوديته تعالى الى غيره المستند الى غيره ايضا ح محذور الظهورها وذكرنا في الكلام لما كان مذهب
القايلين بزيادة البقا اسناد الصفات الزايدة مطلقا الى الذات كان تعكيس الامر اولى ثم
اعلم ان المراد في هذا المقام هو علم زيادة البقا على الذات بان يكون من الصفات الزايدة على
الذات ومن الموجودات العينية فلا وجه لما قاله المحشي من ان بعض الدلايل لا يدل الا على عدم الزيادة
على الوجود لا على الذات ومما ينبغي ان ينبه عليه ان هذا الدليل لا يتوقف على تفسير البقا بالوجود في
الزمان الثاني او باستمرار الوجود ولا على ادعاء ان احدهما عين الاخر فان الوجوب الذاتي يستلزم
ان يكون الواجب باقيا بذاته ومستمر الوجود ازلا وابدا ومستغنيا في ذلك عن غيرها سواء كان
البقا عين الوجود او غيره فان الوجود لما لم يكن محتاجا الى غيره تعالى لم يكن ما هو علة وحده وقيام
من البقا والاستمرار والدوام او ما شئت فسمه محتاجا الى غيره لحكم العقل ضرورة بان هذه المعاني الثلاث عينه

لا يحتاج الى ما سوى الوجود وعلله فلو علل اتصاف الذات بالبقا بوجوده العيني كما قررنا لزم ان يكون الوجود
ايضا معللا به بنفسه وا[س]تطها دا لزم كون الوجود معللا بنفسه وان لم يكن عين البقا لما اخذ في الدليل
من ان يكون الوجود ذاتيا يستلزم كون البقا ذاتيا فتحكم بعكس النقيض لو لم يكن البقا ذاتيا لم يكن
الوجود ذاتيا فما يتوهم في هذا المقام من ان الدليل موقوف على تفسير البقا بالوجود في الزمان الثاني
ودعوى اتحادهما بتوجيه تفسيرها ثانيا بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني فالكلام اولا كان
مبنيا على تفسيره بنفس الوجود وثانيا على تفسيره بعلة الوجود توهم فاسد وتفسيرها ثانيا انما هو في
مقابلة عدم اعتبار علية الوجود في تفسيره ولا يقتضي ان يكون المقابلة بينهما باعتبار العينية وعدمها
بل باعتبار العلية وعدمها الشرح واذا فسر البقا بصفة يعلل اقول تفسير البقا بهذا المعنى يشبه
الفلسفة بدون ضميمة زيادة البقا لان تعليل الوجود بها ما اعتبر في مفهومها سواء قيل بزيادتها
اولا واحتمال ان يكون على تقدير كونه انتزاعيا ذاتيا يستدعي ذاتيا اخر مشترك كما علم من كلام
صاحب الصحايف فلا استدلال لخصوم الفلسفة على عدم الزيادة ولا وجه لعدم مدخلية الزيادة في هذه
الفلسفة لانه كما يعتبر في مفهوم التعليل على هذا التقدير كذلك يعتبر فيه كونه صفة والمراد به الصفة
الزائدة وكما يلزم الفلسفة من التعليل كذلك يلزم من كونها صفة انما هو للفلسفة اللازمة من التعليل
لا مدخل فيه للزيادة واللازم من كونها صفة بالمعنى الذي ذكرتم ليس باطلا كما ادعيتم بل هو عين
المدلول انما يكون ظهور اعتبار التعليل صريحا في هذا التفسير واستغنا ثم عن التوجيهات
التي اشرنا اليه الشرح وبان افتقاره في الوجوه التوقف فيه نظر لما اشرنا اليه من ان الاستناد الى
المستند الى الذات ثابتا في الوجوب بالصواب في دفع الايراد ما يستفاد مما ذكرناه سابقا من ان تعليل

الوجود بالذات بواسطة وغيرها غير معقول لما اورده عليه الشارح سطور وفيه اما اولا فلان هذا الكلام
لا يحتاج الى ان يكون البقا عين الوجود لما عرفت ان تعليل كونه تم باقيا ومستمرا الذي يستدعي ان
كونه موجودا ومتصفا بالوجود ايضا يعلل به ضرورة الاتصاف بالوجود في الزمان الثاني اذا تم وحصل
لم يحتج الى امر سوى الوجود وعلله في الاتصاف بالبقا فلو كان البقا من علل الوجود لم يكن من
علل الاتصاف بالبقا هذا على تقدير ان يكون نظر الشارح الى اصل هذا الوجه الذي لم يوخذ فيه تفسير
البقا بالمعنى المذكور واما على تقدير الاخذ المذكور فلا وجه لهذا الكلام اصلا وقد عرفت امكان التوجيه
بوجه اخر واما ثانيا فلان الوجه الاول كما عرفت موقوف على ان يدعي كون الوجود عين زايد على الذات
اذ المدعى ليس كونه عين الوجود بل عدم زيادته على الذات فلا يتم المقصود بمجرد كونه عين الوجود بل
يحتاج الى ان يدعي ان الوجود عين الذات وليس زايدا عليه حتى يتم المطلوب وهذا لا يحتاج الى ذلك بل يتم
المقصود على تقدير كون الوجود زايدا عليه تعالى لانه ايضا فان هذا الدليل يستلزم كون وجوده تعالى عينه
ويبطل كونه زايدا عليه والحاصل ان الوجه الاول موقوف على ان يثبت عدم زيادة الوجود بدليل
من خارج وهذا لا يحتاج اليه بل يكفي مؤنة اثباته ايضا الشرح بل اتفق تحققهما معا كما ذكره
صاحب المواقف اه اقول كانه لم يراجع المواقف فان ما ذكره هو ان تفتقر البقا الى الذات بدون
افتقار الذات اليه والمراد بالمعية المذكورة فيه هو المعية الزمانية وانما قلدني ذلك شارح المقاصد
واعتمد عليه في النقل والاعتراض عليه فصور وجهين اخرين لحلهما ان ههنا احتمال اخر وهو
ما ذكرنا انه مراد صاحب المواقف ولا وجه لاهماله مع انه اظهرها نسبا دراليه الوهم ههنا وثانيهما ان ما ذكره
ونسبه الى صاحب المواقف باطل لما نبهنا عليه من ان احتياج الذات في الاتصاف بالصفة العينية اليها

ضرورية هو مستلزم لاحتياج الذات اليها في وجوده لتقرير ما سبق ذكره فكان عليه ان ينظمه
في سلك ما يرد على ما نقله عن صاحب المواقف بزعمه وبهذا يعلم الجواب عما ذكره صاحب المواقف ايضا
وان وروده على هذا الاحتمال لا يضر على الشارح في تركه لانه كان ينبغي ح ان يترك ما ذكره ايضا
لاشتراكهما بينهما . الشارح قلنا لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه اه اقول لما
اللازم من ذلك هو القدح في دليل زيادة البقاء لاثبات عدم زيادته فالصواب ايراده نقضا
على الدليل السابق على الزيادة ثم ايراده في علاوة ادلة عدم الزيادة وكان لتحقيق الجواب ان يقول
على ما اشرنا اليه ان الاتصاف بالصفة العينية لا يتصور الا بوجوده في الموصوف عينا وكون الموصوف
متصفا بصفة هي عين الموصوف غير زائد عليه دليل على كونه اعتباريا غير زائد على الموصوف
وهو المط فعلى هذا ينتظم في سلك سائر ادلته والعجب انه حقق هذا المعنى وادعى البداهة فيه وايده
بنقل كلام القوم في الامور العامة واهمله هيهنا قال في المواقف ما حاصله ان المثبتين للبقاء يفسرونه
تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانه معنى
يعلل به الوجود في الزمان الثاني وان الوجهين للنافين واسناده الى الدليل الرابع المذكور
في الشرح بنفي المعنى الاول ومن معنى البقاء الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا فينبغي
الثاني ان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني يلزم ان يكون له بقاء اخر والحق
الثاني واسناده الى الدليل الثالث المذكور في الشرح بنفي المعنى الثاني في دوطلا والاول يلزم من
استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات في وجوده الى البقاء الذي جعله استمرارا انتهى كلامه موافقا
لما شرحه المحقق الشريف اقول فيه بحث اما اولا فلان البقاء عند من فسره بالمعنى الثاني ليس لحصن من

من المعنى الاول ولم يرد به وابن لك انه ربما كان الشيء مستمر الوجود وكونه زايدا على الذات ولم يكن
باقيا فان ذلك يوجب ان يكونوا احدثوا اصطلاحا جديدا في معنى البقاء وليس في ذلك فائدة
يعتد بها واقامة الدليل ح على ان الواجب ثم يتحقق في شأنه معنى غير استمرار الوجود ولوازمه
يعلل به الوجود امر صعب بل غير خط القتاد وظ الدلائل المذكورة في الكتب الكلامية لا تنطبق عليه
فكان الواجب ح ان يقيموا منهم دليلا عليه بناسبه بل الظ ان البقاء بالمعنى المعروف بينهم الشامل
لكل مستمر الوجود يلزمه عندهم ان يعلل به تعرفونه بهذا اللازم واما ثانيا فلان البقاء الذي هو صفة
للذات اذا كان معنى يعلل به الذات الواجب الوجود كان المعنى القائم بالذات الذي هو صفة ثابتة
بالغير ويجري مجرى العرض ومرحلة الممكنات تستلزم احتياج للعلة والتعليل به اولى وهل من بحر
من لوازم القوم في البقاء ويلجي الى تعليل الذات به دون الصفة الا كالمستند بالرمضاء من النار
ويمكن التكلف في دفعه بان استغناء الصفة مطلقا واحتياج الذات الواجب الوجود بط بالبداهة
واما احتياج الذات الى شيء بوجه لا يحتاج تلك الصفة اليها في ذلك الوجه كالذات المركبة
يحتاج الى المادة والصورة والى كونهما جزئين له ولا يحتاج صفتها اليه فليس بمستنكر والبقاء
من هذا القبيل فان الذات يحتاج اليه بان يتصف به والبقاء لا يلزم ان يحتاج اليه على هذا
النحو من الاحتياج نعم احتياج الذات الواجبة الى شيء بط بديهة وليس الكلام هيهنا فيه و
لا يمكن اخذ هذا في الدليل الاول بل هو حاصل الدليل الثاني فان قلت احتياج الصفات الى
ما يحتاج اليه الذات ضروري في الجملة وان لم يكن على النحو المذكور الذي يحتاج اليه فلما كان الذات
في الاتصاف بالوجود محتاجا الى وجود البقاء في الخارج لزم احتياج البقاء في نفسه اليه وهو

قلت هذا دليل اخر بعيد عن هذا الدليل الذى مداره على لزوم التسلسل بمراحل واما ثانيا فلو ورد المناقشة
على ان قوله لما بطل الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا زمانا وبطلان الاستمرار يكفيه الاستمرار
الوجود والاحتياج الى بقاء الاستمرار وغيره تامل فالامر فيه هين واما ثالثا فلان الوجه الثانى
انما يبنى المعنى الثانى اذا اراد والمثل للبقاء البقاء معنى يعلل الوجود بنوعيه ويمكن ان
يحقق التعليل به فى بقاء الممكنات دون بقاء الواجب تع واما خامسا فلان الاستمرار لو كان
ثابتا لم يلزم احتياج الذات اليه فى الوجود على ما فصلنا وسابقا من ان وجود الصفة العينية
ما يتوقف عليه الاتصاف بتلك الصفة وما يتوقف عليه الاتصاف بالبقاء يتوقف عليه الاتصاف
بالوجود بحكم البديهة بان الشئ اذا لم يحتج فى وجوده ثانيا الى شئ لم يحتج اليه فى اتصافه ايضا
المرقس فى الشريك يمكن ان يقرا رادللمعيه ان الوجوب يستدعى الشريك بمعنى انه لو كان له شريك
فى هذا المعنى لكان لمجموع الواجبين وجود غير وجود الاحاد سواء كان الوجود ذلك؟ عين مجموع الوجودين
او امرا زائدا عليه ولكان هذا الوجود له محتاجا الى وجود الاشيا والمحتاج الى الغير ممكن محتاج
الى غير المؤثر والمؤثر فى الشئ يجب ان يكون مؤثرا فى واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا فى ذلك
الشئ ولا دعوى الضرورة فيه ولم يكن التاثير فيما نحن فيه فى شئ من الاجزاء لكون كل من الجزئين
واجبا فالشريك يستلزم التاثير فيما لا يمكن التاثير فيه او امكان ما فرض وجوده الى غير ذلك
من المفاسد لنا ما فيه فان دخول مثل هذا المجموع فى الممكن المساوى الطرفين محل نظر وقد يستدل عليه
بوجوه اخر احدها ان وجوب الوجود يستلزم القدرة والقوة على جميع الممكنات قوة تامة كاملة
بحيث يقدر على ايجاده ودفع ما يضاده مطلقا وعدم القدرة على هذا الوجه نقص والنقص عليه تم

ثم ضرورة بدليل اجماع العقلاء عليها ومن الحى عادة لاجماعهم على نظرى ولئن لم يكن ضروريا فنظرى كذا
ظاهر متسق الطريق واضح الدليل واستحالة اجماعهم على نظرى مما يكون كذلك اظهر فنقول لو كان
فى الوجود واجبان فلما كانا قويين وقوتهما يستلزم عدم قوتهما لان قوة كل منهما على هذا الوجه يستلزم
قوته على دفع الاخر عن ارادة مثلا ما يريده نفسه من الممكنات والمدفوع غير قوى بهذا المعنى الذى زعمنا
انه لازم لسلب النقص فان قلت هذا انما يتم لو كان ارادة كل منهما الممكن بشرط ارادة الاخر لضده ممكنا
وبالعكس وليس كذلك بل ارادة كل منهما له بشرط ارادة الاخر لضده ممتنع ونظيره للمثال ارادة
الواجب للممكن بشرط وجود ضده فح كما لا يلزم منه نقص قلت امتناع الارادة بشرط ارادة الاخر
هو الامتناع بالغير من دون امتناع الغير المراد وامتناعه بالغير مخصص يحقق النقص والعجز نعم من ذلك
واما امتناع ارادة الشئ بشرط وجود ضده فهو من باب امتناع ارادة المحال الذاتى وان كان امتناع
الارادة امتناعا بالغير وسلم عن لزوم النقص بخلاف ما نحن فيه كان المراد ممتنع بالغير فان
قلت وجود الشئ كما يمتنع بشرط ضده ونقيضه كذلك يمتنع بشرط ملزوم ضده ونقيضه والاول
امتناع بالذات والثانى امتناع بالغير وكان ارادة الاول ممتنعة فح والنقص فيه كذلك ارادة الثانى
ضرورة ان امتناع ارادة احد المتنافيين بشرط استغناء الاخر بعيد نقصا وظاهر ان ارادة ايجاد
الممكن بشرط ارادة الاخر لضده من قبيل الثانى فينبغى ان لا يكون فيه نقص قلت وجود الممكن اذا قيد
بالشرط ملزوم نقيضه كان ممتنعا ولو بالغير ولم يتعلق به ارادة ضرورة واما اذا لم يقيد الوجود به
بل اطلق فغير ممتنع فيمكن تعلق الارادة به ولو فى زمان وجود ملزوم النقيض بان يدفع الملزوم وانه
لم يندفع هو من قبل نفسه او من دافع اخر عقلا فارادة المحال فانه لو لم يندفع من قبل نفسه ولم يدفعه

دافع اخر لم يتعلق به الارادة ضرورة فهو مدفوع ولا فاعل اخر ملعوع هضا وحاصل الفرق ح ان الصانع تم
قادر على ايجاد احد الضدين فى زمان الصلاح اخر بدونه حاجة الى واسطة غير مستنده اليه تم
وهو اى الحاجة الى الواسطة المستنده الى الفاعل لا ينافى الاستقلال والقدرة كما لا ينافى الاحتياج
الى الواسطة المستندة الى الذات الوجوب الذاتى على ما هو بخلاف ما نحن فيه فانه احتياج الى
واسطة غير مستندة الى الذات لا يقال انتفاء ارادة الاخر واجب بنفسه ولا تم منافات
توسط الواجب بالذات بين الفاعل وفعله استقلاله واستلزامه النقص لانا نقول
الاولى بين البطلان فان تحقق ارادة الاخر وانتفائها ممكن فى نفسه لكنه ينتفى
فيما نحن فيه من قبل ذلك الارادة لو استوى يكون واسطة ممكنة غير صادرة عن الفاعل
ولا مستنده اليه واما الثانى فمن ما يدعى البداهة فى استلزامه النقص وهو غير بعيد وبهذا
التفصيل يندفع كثير من الشكوك والشبه ولهذا البرهان تقريرات اقربها ما ذكرناه وثانيها
ان الكل رجال من الانبياء واصحاب الكتب المنزلة انما ادعى الاستناد الى واحد استند اليه
الاخر ولو كان فى الوجود واجبان لكان يخبر مخبر من قبل الوجود [illegible] واحتمال ان يكون
فى الوجود واجب لا يرسل الى هذا العالم لا يوثر ولا يدبر اليه فيه مع تدبيره ووجود
جزو فى عالم اخر او عدمه مما لا يذهب اليه وهم واهم فان الوجوب يقتضى العلم والقدرة وغيرها
من الصفات وهو هذه الصفات الكمالية يمتنع عدم الاعلام ونشر الاثار بحيث يبلغ الينا
وجوده واما ما زعمت الثنوية من ان الثانى فليس بهذه المثابة وما يرسل ونشر لاثار كا
بحيث يبلغ ويعلم فهم وان قالوا بوجود الواجب الاخر نفوا لازمه فهو باطل بحكم العقل وهذا ان

الدليلان نسبناه الى من كلام ائمتنا عليهم السلام وثالثها الادلة السمعية من الكتاب والسنة وهى
اكثر من ان يحصى ولا محذور فى التمسك بالادلة السمعية فى باب التوحيد وهذه هى المعتمد
عليها عندى واما ما ذكره الش فلا التعويل عليها عندى وجوب الوجود الذى هو تاكد
الوجود ادعى البداهة الحاسية فى وحدة حقيقة الوجود الذى هو مبدا انتزاع هذا المفهوم
البديهى ويعبر عن الاول بالوجود الحقيقى وعن الثانى بالوجود الانتزاعى ويدعى ان الذى هو
الذى يكون المهية به موجودة واما الثانى فامر انتزاعى من جملة المقارنات الموجود لما به
الموجودية واستخبر ان لحقوا من يكون الوجودية باحدهما ويكون الاخر من المقارنات
تعيلا من مقتضى المعقول بل الظاهر ان المحقق هو المعنى الذى يكون التصديق بالوجودية عبارة
عن اثباته وبالمعدومية عبارة عن نفيه ولا شبهة فى وحدة هذا المعنى وعدم تعدده واما
ان مصداقه وما ينتزع هو منه بمعنى ان يكون ذلك المصداق فرد له هل هو متعدد او واحد
وان ما ينتزع منه هذا المعنى على سبيل الضرورة والوجوب ولو لم يكن فرده هل هو واحد
او اكثر ففيه النزاع ودعوى الوحدة فى ذلك مغن عن المقدمات الاخر فى اثبات التوحيد اما الثانى
فظ واما الاول فلما تقرر عندهم ان الممكن ان يكون الموجود وان ما هو واجب يجب ان يكون
فرد الوجود واحتمال ان يكون هنا حقيقة واحدة يكون لها افراد هى تمام مهيته وينتزع
ذلك المفهوم البديهى من هذه الحقيقة ظ البطلان لان تحقق المهية الكلية للواجب يلزم
بطلانه اذ مثل هذه المهية الكلية يحتاج فى تشخصه بل وجود افرادها الى امر خارج وايضا تجويز
ان يكون هذا الامر الذى ينتزع منه هذا المفهوم البديهى [illegible] لامور متعددة وعدم تجويز

ان يكون عرضيا لامور متعددة تحكم بحت والوجود ما كونه عرضيا لم يتم شيء من الدلايل التي ذكرها كما
سيظهر وقد يقرر هذا الدليل بوجه اخر يحتاج الى هذه الدعوى وتحريره ان الدليل الدال
على اشتراك الوجود معنى انما يدل على اشتراك الشيء بمعنى يكون الموجود به بذلك المعنى ثم ان الدليل
الدال على اشتراك الوجود عينا للواجب تع انما يدل على كون هذا المعنى الذي يكون الموجود
به عينا له تع فنقول لو كان في الوجود واجبان كان هذا المعنى الواحد عينا لهما وكون
المعنى الواحد عينا لشيئين مختلفين انما يمكن على وجه الجنسية التي بين النوع وفرده اذ
لو كان جنسا مثلا لزم ان يكون الفصل ممكنا لعدم كون الوجود عينه وكون الفصل الواجب
ممكنا واضح الفساد ولو كان عينه ايضا لزم مع قطع النظر عن كون الفصل عين الجنس او دا
نيا او يكون هو ايضا واجبا فيكون الواجب اليد ما في ما او لا هف فاذا كان الوحدة
بين هذا المعنى والواجب من قبيل وحدة النوع مع فرده فيلزم ان يكون محتاجا في وحدته
ونقله الى امر خارج لان اقتضاء الوحدة يستلزم خلاف المفروض واقتضاء التعدد عدم الا
في عدد وعدم كون الواجب والممكنات الوحدة في ضمن الكثرة الى غير ذلك كما ذكره ولا تم
هذا الكلام لزم ان لا يكون الوجود معنى مشتركا بين الواجب والممكنات مستحال ان يكون ما هو عين
الواجب وحقيقته مشتركا بين الامور المتكثرة والحاصل ان معنى الوجود المشترك يجب ان
يكون امرا انتزاعيا فلا يكون مشتركا والتنبيه انما نشا من الدليل الدال على العينية
وتحريره وذلك لان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس مستندا الى ذات الواجب على
سبيل العلية والتاثير ولا يدل اصلا على اكثر من ذلك وما ادعوه من ان العادض يجب ان يكون معلولا

والاخر

يجوز ان يكون بينه وبين المقتضي نسبة ضرورية معينة عن التاثير دعوى باطلة وعلى تقدير تمامه يلزم ان لا
يكون مفهوم الوجود معنى انتزاعيا مشتركا بين الموجودات كما لا يخفى على المتفطن ثم هذا التقرير انما تم
على ما زعموه ايضا من ان الوجود معنى مشترك بين الموجودات وبمفهوم انتزاعي لصدقه على الواجب
بالذات وعرضي للممكنات ايضا على ما ظهر مما ذكرناه في تقرير دليلهم وايضا لا حاجة في ان ذلك
لا احتياج لعود الى اقتضاء لان الممكن لا يمكن ان يقتضي شيئا كما سبق فراجع الى ما سبق نقلا
عن بهمنيار وعلى تقدير اقتضائه شيئا يعود بالاخرة الى الواجب الذي هو عبارة عن حقيقة الوجود
لوجوب انتهاء الاقتضاء والتاثير بالاخرة اليه فيكون حقيقة الوجود مقتضيا للوحدة او
وقد علم حالهما ربما يناقش ايضا بان ما سبق هو ان الممكن لا يوجد شيئا مفارقا لذات الموجد والا
التعدد ليس امرا موجودا حتى يمتنع ان يوجده الممكن ولا استبعاد في كون الممكن علة لامر اعتباري
ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي الذي ادعى بداهة وحدته لو كان عرضيا تحته فردان مثلا لا يمكن ان يكون
هذا الوجود لا يقتضي شيئا من الوحدة والتعدد وانما يقتضيه الذاتان المختلفان اللتان هما فرداه
فلا يلزم ان يخلو عن هذين الوصفين واجبان ودعوى ان هذا المعنى يجب ان يكون ذاتيا للموجود
ولا يتصور تعدده مكابرة بل انما لا يجوز العقل تعدده امر اخر لا حاجة الى الترديد المذكور في كلا
او تجويزه ولو بعنوان عروضه لمعروضيه فلا يتم الدليل وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك
التقدير ان هما كون الوجود علة لكونه عين الفرد المعين وكونه علة لتحققه فيه ولا ولاء
تقدير كون الوجود نوعا بالنسبة الى فرده والثاني على تقدير كونه جنسا وما يجب وحدته
ولا يخفى قصور عبارته عن المراد ولظهر المناقشة لا والعكس اجرائه هنا لان الايجاد

او التخصيص بفرد معين لليس من الوجود ان لكنها هنا العدم لا ولى واما ما ذكره بقوله لك من تساوى
مراتب الاعداد فمجرد دعوى لا طائل تحته بل لا وجه له اصلا وكون الوحدة فى الواجب الوجود من لوازم
نفى الكثرة معناه ان عدم الكثرة فيه تعالى واستغناء اسبابها يكفى فى وحدته تعالى لا الاحتياج الى شىء
يوجد بخلاف نفى الكثرة فى غيره فانه لما كان يحتاج الى شىء يوحده وبزيل كثرته لان طبيعته فى معرض
الكثرة ومقام التعدد كان نفى كثرته من لوازم وحدته وغير تام فان الطبيعة الواحدة مطلقا لا تقتضى
بذاته الكثرة وانما تحتاج الى شىء يكثره فعلى هذا كل شىء يكون وحدته من لوازم كثرته بهذا المعنى ويمكن
ان يقال لما لم يكن الوجود الصرف ممكن تكثره بذاته وامتنع لحوق الكثرات له كان وحدته عبارة عن
انتفاء الكثرة فيه بالذات الذى كان فى ذاته واما غيره فلما كان معرضا للتكثير والتعدد فانتفاء
الكثرات فيه مستند الى امر خارجى يمنع من عروض الكثرة ولا يكفى فيه ذات الغير المتكثر بذاته وهذا هو
المعنى بالعبارة المذكورة والفرق بين هذا الوجه وما سبق عليه ظاهر اذ لا يحتاج فيه الى اخذ كون
مراتب الاعداد متساوية واما الوجه اللاحق فلعله تكرار لما تضمنه الوجه الاول الشرح انما هو على
كون المعلوم موجودا خارجيا اه لا يخفى ما فيه اما اولا فلان النقض على هذا التقدير بمنزلة المهية ولو كون
ووجودها بقول لما كانت العلة منها امر موجود الكون فى وجوب فعلها بالوجوب والوجود انه
ح علة اصطلاحا وكل ما هو علة اصطلاحا عندهم يجب ان يكون كذلك والجواب ان العلية والمعلولية
متضايفان والمعلول اصطلاحا عندهم هو ما يتوقف وجوده الخارجى على شىء فيجب بحكم التضايف
ان يكون العلة هو ما يتوقف وجوده الخارجى على شىء فيجب بحكم التضايف ان شىء فى الخارج
على ان التعريف المشهور للعلة فانما يتوقف على عليها لا بذاتها بل باعتبار وجوبها ووجودها

لان العلة انما يفيد وجوب وجود المعلول عندهم الا نفس الوجود او الوجوب لا يسمى معلولا فلما كان وجوب
الوجود هنا مستندا الى التعين كان التعين علة للواجب بهذا الوجوب وذلك الواجب معلولا و
العلة القائمة بتقدم العلة على المعلول لا يراد بها ان المعلول نفس الوجوب بل يراد بها ان المعلول هو الواجب
بذلك الوجوب وهو كذلك على ما عرفت من ان العلة انما يستفيد اليها وجوب وجود المعلول ولو نوقش
فى هذا المحاكمة الفاسدة لنا وجوب الوجود بالوجود الواجب ولا شبهة فى ان العلة ما يستند
اليها وجوب وجود المعلول الوجود الواجب عندهم واما ثانيا فلان غاية ما فى الباب ان لا يسمى المعلول
الذهنى معلولا ولا ضرورة تحققه فى الذهن وجوبا لكون لا ريب عندهم فى تقدم العلل الذهنية
على معلولاتها بالوجود والوجوب نعم لعله ما اشتبه الامر الشارح كان له ان يقول اللازم تقدم وجوب
وجود التعين على وجوب وجود الذات الوجوب ولا محذور فيه فليتأمل وبهذا ظهر الجواب
عن قوله ولو سلم فان التعين هنا بمنزلة الذات فى الوجوب هو وجوبه اذ المحال ان يكون
هنا امران احدهما الذات والاخر تعينه ويكون لكل منهما وجوب وجود على حدة ولعل
اللزوم لتشبه بالتلازم عند الشارح اه فيه نظر اما اولا فلانه لا طائل تحت هذا الكلام ان مراد الشارح
من منع لزوم كون الوجوب بدون التعين كونه بدون مطلق التعين ومن كان مراد المستدل هو ذلك
وتقرير الامر الذى ذكره غير مراد المستدل ولا يبنى كلامه على انه فهم التلازم واما ثانيا فلان الشارح
لو فرضنا انه فهم التلازم فالحق معه ان اجراء الدليل المذكور يتوقف على اثبات ان لا استناد الى
العلة الثالثة او استناد احدهما الى الاخر انما يجب فى صورة التلازم لا يجب فى صورة اللزوم كما
صرح به واما ثالثا فلان التقرير الذى اختاره يكون ح عين الدليل الاول وهذا امتنع من كونه تعالى

للدليل الثاني المص قس والمثل يمكن ان يقال المثل هو ما يساوى الشئ في تمام الماهية وهو ثم في حصته نوع
اما اولا فلان الماهية الكلية في حصة نوع محال لان مثل هذه الماهية محتاج في تشخصه بل وجوده ايض
الى امر خارج كما يحكم به العقل الصريح وايض تعينه بنفسه ثم فيحتاج الى امر زايد ينضم اليه ويحصله كما هو
المشهور من ان التشخص في الماهية الكلية كك وهو مذهب المصنف فيلزم التركيب سيجى بطلانه واما
ثانيا فلان وجوب الوجود امر يستند الى الماهية ولا ينفك عنها فيكون المثل واجبا وقد تقرر بطلانه
واما دليل الشارح فعليه ان عروض الوجود لا يترتب على اشتراك الماهية لاشتراك الوجود ايض للان يقال
المثلان من افرادهما للاثنين ومما المختلفان الوجود موجوداهما متغاير انه تمايزان فيكونان
غير الماهية فيلزم عروض الوجود الخاص لها الذى به تمايز احدهما عن الاخر دون الوجود المشترك
لكن يمكن ان يكون تغاير وجودى المثلين الموجودين ويكون كل منهما فرد الوجود فالعارض
هو الحصة من الوجود الكلى ولا يتاتى ذلك ولو كان الوجود الخاص عينهما ولا امتيازهما بحسب الوجود
فان قلت هذان الفردان من الوجود المطلق ان لم يكونا متمايزين احدهما عن الاخر لم يكونا مثلين
وان تمايزا فالامتياز بالوجود الخاص للحصة فقط على ما قررته وهو مع ذلك بطلان
للامتياز بالوجود فيما نحن فيه فرع للامتياز بالماهية وهو خلاف الفرض قلت نختار الثانى ونقول
لعل الامتياز بالتعين المنضم الى كل منهما ولو لاه لم يتصور للامتياز بالوجود ايض وقد فرض
المستدل امتيازهما بالوجود فان الماهية المشتركة لا تميز والتمايز انما يمكن بمجرد الوجود من دون تشخص
وتعين ففرض الاثنين يستلزم فرض امتيازهما بالتعين من دون الوجود ما قيل ان التعين
عين الوجود فبطلان الوجود مشترك لما تمايز بين الموجودات ولا تمايز لانه عينها وكون

افراد الوجود متمايزة بنفسها وتمايز الاشخاص الوجودية بها بعيد عن العقل يحكم الفطرة السليمة
بخلافها وليس هذا محل تحقيقها فان قلت لعله على سبيل التنزل فرض للامتياز بالوجود وان لم
يكن صحيحا في الواقع واما احتمال الامتياز بالتعين فقد اشار الى بطلانه بقوله لامتناع تركيب
الواجب ترك ان كما يدل على عدم دخول الوجود في هوية المثلين كذلك يدل على عدم دخول ما به
التعين قلت هذا ابط بما قررناه فكان الحوالة عليه اولى من الحوالة على عينية الوجود حيث لم يقم
عليها دليل يلزم الشارح كما سبق منه على انه يمكن ان يقال لا فرق بين ان يكون الوجود صادقا
اشتقاقا على المثلين وتميزهما باعتبار فردين متمايزين له او يصدق عليهما مواطاة وتميزهما
باعتبار حصتين له وكون الصادقين على حصتى الماهية المتماثلين والحقيقة نوعين له صادقين
على هذين المثلين كالابيض والاسود اللذين هما نوعان تحت اللون يصدقان على المثلين
كزيد وعمرو فلا يتم المطابقة التى نقل على تقدير العينية ايض الشارح لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا
اقول الجواب نفى التركيب ان يتمسك بدليل التوحيد وذلك بان يقال لو كان الواجب مركبا
اى مركبا من جزئين فاما ان يكون كل من الجزئين واجب الوجود او لا يكون والثانى بط لان الممكن
لا يمكن ان يكون جزء الواجب ومقوما له وهو ظ وعلى الاول يكون في الوجود واجبان وقد تقرر
بطلانه سواء كان فلان الواجبان متفردين احدهما عن الاخر او كانا متحدين موجودين بوجود واحد
لان المستقل بالوجود مطلقا يستلزم السمع والبصر والقدرة والبراءة عن سيما سيما فقد ذلك فيه
دليل التوحيد اى دليل كان على ان هذا لا احتمال اعنى احتمال كون الواجبين متحدين بحسب الوجود
ما ينقبض عنه العقل سيما بعد فرضه متصفا بصفة الكمال مع انه لا يخ من شبهة التوارد فان كلا منه

من المسببين الواجبين بمنزلة العلة الكافية والاجزاء الخارجية وما يجد وحدوه مستلزم للاحتياج
الى الغير ولعل ملاحظة جميع ذلك ابقى ريبة فى امتناع التركيب عقلا مع ان الطلب سابقه و[حجمه]
ما يصح التمسك فيه بالدليل السمعي وهو كثير واما ما ذكره الشارح سابقا فى مبحث خواص الواجب فغير
تام الشرح والواجب يكون فى الموضوع اه اقول هذا يدل على نفى الضد بالمعنى المذكور ويدل
على نفى مطلق ما يا[بعه] فى الوجود سواء كان فى الموضوع اولا والدليل العام ان يقال لو كان له مانع
لكان وجوده مشروطا بانتفاء ذلك المانع بديهة فلا يكون واجبا وايضا يلزم النقص
ايضا اذ كان ذلك المانع واجبا لزم تعدد الواجب مع استنانه لان احد المتمانعين مستغنيا به
وكل منهما باطل وان كان ممكنا فلا يمكن ان يوجد لتوقف وجوده على وجود الواجب لكونه فاعلا
له وعلى عدمه لكونه مما يعانده والموقوف على النقيضين او الملزوم لهما ممتنع الوجود اما انه
ممتنع بالذات او بالغير فلا يهمنا ويكفينا دوام امتناعه وعدم الانفكاك عن مهيته كعدم المعلم
لما واحد عند الفلاسفة لا مكان الخلاء هذا غير محتاج اليه لان خروج المتمكن من المكان و
الانفكاك عنه لا يتوقف على الخلاء لا مكان شغله متمكن اخر وايضا فلا دعى انه محتاج الى المكان
فيرتب عليه استغناء المكان عنه تجرد عن اللازم ومع ذلك لا يوافق مذهب المص ولما سبق
من حكمه بامتناعه والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه يعود الى المستغنى والمراد
ان المستغنى عن الواجب مستغنيا عن جميع ما عداه ذلك المستغنى عن الواجب اذ لو احتاج الى ما عداه يكون ظ
نفسه وهو المراد بالغير فذلك الغير اما واجب و ممكن وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى
الواجب حلا فالمفروض ان المفروض ممكن واجب واستغناء المكان عنه لا عن كل واجب و هو خلاف المفروض

و المسئلة مبنية على
التوحيد والالم يلزم من احتياجه
الى الواجب ح

وقيل

وقيل اذ المراد بالواجب الواجب المعين اذ لو اريد به المطلق لم يحسن الترديد فى الغير بانه اما واجب
او ممكن بل يتعين كون ذلك الغير ممكنا ثم المستغنى عن الواجب لا يكون واجبا اذ لا تعدد فى الواجب
لما سبق فلو كان المستغنى عن الواجب ممكنا لزم تحقق ممكن بلا سبب وانه مح وح يلزم تعدد
الواجب وهو باطل انتهى وفيه نظر لانه انما يتم لو اريد بالغير غير واجب فلو كان المراد بالواجب
المعين امكن ان يكون غيره ايضا واجبا واما لو اريد به المطلق فغير الواجب المطلق لا يمكن ان
يكون واجبا وهذا فاسد اما اولا فلان ارادة الواجب المطلق ههنا غير ممكن لان
استغناء المكان عن مطلق الواجب غير لازم مما فرض فيما نحن فيه على ما عرفت والذى يظهر
من كلامه انه لو لا المانع الذى توهمه امكن حمل الواجب على الواجب المطلق واما ثانيا فلانا
اذا حملنا الغير على غير الواجب المعين وامكن استناده الى الواجب لكونه غير الواجب الاول
فكيف يلزم من استناده الى الواجب او الممكن خلاف المفروض واما ثالثا فلان حمل
الغير على غير الواجب انما يلايم لو كان الضمير فى قوله عما سواه راجعا الى الواجب وهو بعيد جدا
فالصواب عود الضمير الى ما ذكرناه قلنا مسلم لو لم يكن الممكن اه الظاهر انه يكون المنع لو لم
يكن المتمكن هو الواجب ايضا لان لزوم المتمكن للمكان و توقفه عليه محتمل كما يقوله الحكماء فى
الا فلاك واعلم ان لم يتعرض لما ذكره المستدل من امكان الخلاء ان جواز طبيعة الخلاء يستلزم جواز جميع
افراده والمانع هو جواز الطبيعة المذكورة وعدمه لطبيعة جواز جميع افراده وعدمه فيلزم
تداخل المتحيزات وتخالط الواجب بها لكن استحالة الاول ممنوعة عند المص نعم القايل بالبعد المجرد
الداخل للاجسام وامتناع الثانى ممنوع عند المحققين من الصوفية القايلين بظهوره تع فى جميع

الظام تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا   وقد بينا ان العالم حادث فلم يرد الشك عليه شيئا
مع انه يمكن ان يكون للارادة مخصصة بحدوث المكان وتحيزه بوقت الا ان يقال كلما ثبت له التحيز
يستحيل الا ان يكون متحيزا زمانا ضرورة ووافق الخصم ايضا فانهم يرون التحيز والجهة ضروريا للكل   يستحيل ان لا يكون ظ
موجود فكيف يعقل فرضه ما ثبت له التحيز ثم انه انما يتم اذا ابطل تعاقب الاحياز عليه الى ما لا نهاية له
وسيشير الش الى ان الدليل عليه لا يتم في مسئلة قيام الحوادث بذاته تعالى كما اكتفى به وراه انسب
لكنه يتم على مذهب الملص فتأمل من جريان براهين ابطال التس في الامور المتعاقبة ايضا
فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزا واشار الش فيه الى مذهب بعض القائلين بالجزء الغير
المنقسم ولهذا كان الترديد حاصرا ولم يكن واسطة بين الجزء والجسم فان الاكثر جزء وواحد جسم
عندهم وتمسك في ابطال الشق الاول بما تمسك ولا يخفى ضعفه فانه كلام شعري ولو بني الكلام
على بطلان الجزء لاستراح من مسئلة واما بطلان الجسم فالظ انه ايضا مبني على هذا المذهب او على التركيب التحليلي
من الاجزاء المقدارية فاحتمل ما ذكرنا من ابطال التركيب مطلقا عينيا ولا عقلا ايضا وهذا الدليل هو المناسب
للمتن حيث جعل نفي التحيز من فروع الوجوب   وعلى نفي الحلول اما ان يكون صورة في مادة او عرضا
في موضوع والمتكلمون يحصرونه في الثاني والثالث اقتصر الش عليه كما هو في الدليل الاول والقسم الاول
محصر عند القائلين به في الجسماني فيبطل بالدليل الدال على نفي جسمانيته تعالى والدليل ضعيف من وجوه
منها منع استلزام انقسام المحل انقسام الحال على الاطلاق ومنها استعمال المقدمة الشعرية التي اشرنا
اليها ومنها ما اشار اليه الش ويمكن ان لا يحتاج الحال الى المحل الا في الوجود او التشخص وبدونه يستحيل
الحلول وكل منهما بط في حقه تعالى اما الاول فظ واما الثاني فلان الواجب ليس له ماهية كلية على ما تقرر

في موضع وملا مميز له لا معنى لاحتياجه في التشخص الى غيره ولو اثبتنا الظ قديم سواه الله تعالى فلم يعلم حلوله
في غيره بنفسه امتناع قيام ما يحل غيره بذاته ولو جنينا ما ثبت   ولا الاتحاد وذلك لان الواجب ان اتحد
به فيمكن ان يتحدا بناء على توحده تعالى والممكن لا يمكن اتحاده مع الواجب والا لزم وجوب الممكن او امكان
الواجب كذا ذكره الش العلامة وايضا الاتحاد بالممكن اما بان يبطل هو عن وجوده الواجب و
بوجدانه جميعا فيلزم سلب وجود الواجب عنه ونوبا في الوجود وبان يوجدا جميعا بوجود
الوجود الواجب
الممكن وهو اظهر منافاة للوجوب ولا اتحاد بالواجب موقوف على مثل ما ذكرنا في الممكن مع الترجيح
بلا مرجح فليتامل فيه وعلى الوجهين يكون من فروع الوجوب مع انه بناء على التوحيد يكون جملة
من فروع الوجوب لبناء دليل التوحيد عليه   ويدل على نفي حلول الحوادث فيه اقوى الدليل على ذلك
ان الذات يجب ان يكون مستقلة في كل نوع من الكمال والا استقلال بنوع يستلزم الاستقلال بغيره و
لان الذات مستقلة في الاتصاف بكل فرد بفرد اخر ونفي اخر غير خارج عن هذا النوع و
اشتراط كل فرد من نوع الشيء يستلزم اشتراط النوع به ولعله قد سبق الكلام في هذه المقدمة في
حواشي الحاشيه فيكون الذات غير مستقلة في هذا الكمال وعدم استقلال الذات بنوع من الكمال
واحتياجه فيه الى غيره نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وقد ثبت الاستقلال بغيره يستلزم قدمه والخلو
عن امثاله حينئذ لامتناع اجتماع المثلين ولو قلنا ان صفاته تعالى لا زيادة فيه ولا نقصان فيه ولا اشتداد وله
ضعف فخلوه عن الكيفيات القابلة لها اثبت الخلو عن الامثال مع قطع النظر عن استحالة الترجيح اجتماع المثلين
ولو اثبتنا خلوه عن الكيفيات الصفات الزائدة وكان المراد نفي الحوادث باعتبار الوجود الخارجي امكن
تفريعه عليه فان قلت هذا انما يدل على ان صفات الكمال الحقيقية له تعالى واما صفاته التي نقصوها وامكان وجودها

ومعها فلا دليل على امتناع حدوثها كما فى الاضافات والتعلقات فانها لا كمال فى وجودها ولا نقص
فى عدمها قلنا العقل يحكم بان الاتصاف بها اى بالصفات لا مدح ولا شرافة فى حصولها ولا هو انها
شريف ولا ذم ونقص يجب تنزيهه تعالى عنه وان حرا فكو حكم العقل فى الافعال الا ساعرف
حكمه فى الصفات فالصفات التى هى مقابل العقل لا ان كان لا يجب اتصافه تعالى
وانه لا يكون كلا ما يستحسنه العقل فمثله ما يترفع عنه الاشراف وعنه الرؤسا والكاملون
المعتدون وباذلك الا اشمئزاز نفوسهم عن الاتصاف بمثل وكراهة عقولهم التلبس
وهو معيار حكم العقل بالنقص فيه واما الافعال فربما كان فعله فى وقت حسنا وكان
وفى اخر على خلافه واما الصفة مع قطع النظر عن العقل فلا نقص كالنية وحسنه بوقت
دون وقت وهذا عرف جلى ان الخلو عن الفعل الحسن نقص كالخلو عن صفة الكمال
فاذا جوزتم الاول فجوزوا الثانى ايضا انا نقول لا نم ان الفعل اذا اختلف بالحسن وعدمه
وترك الفاعل حال علم حسنه وفعله حين حسنه فيغرضه المعقول ويزوده واعا
ينتقص لولم يفعله حين حسنه ولو تصور مثل ذلك فى الصفة ايضا لم يكن فى اختلاف
لازمه عيب للاتصاف بها وعلمه نقص لكن من الواضح ان القدرة ما على الفعل القبيح ليس
بقبيح والعلم بشى فى اى وقت اتفق ليس بقبيح وان كان فعل الموديه الى كسبه قبيحا فلو فرض
ان رجلا اتفق عالما بالسحر والنيرنجات فطرة او كان من اهلها وتبنا على ذلك ثم اسلم و
ترك العلم بموجبه فلا ينتقص ذلك الرجل العالم بالسحر والنيرنج من جهة علمه ولا يزوده
والمقصود بذلك كله التنبيه على ان صفة الكمال لا يكون نقصا وعيبا بحسب الاوقات ثم ان الناظر

لحكم العقل فى العقل بسهل الفرق عليهم فان العقل يحكم بان الاتصاف بصفة لا تكمل الذات
ولا تعليها عن كمال الصفات قبيح واما الفعل فليس بحسن ولا قبيح اصم فكان اللائق باصولهم ان
يتوقفوا فيه الصفات للافعال التى هى مورد الحسن والقبح ومعتقد وسمى مقولة النا نيرات
وبعضهم النزاع بالاول كما هو راى اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم واما ما ذكره
الشيخ من ان حدوث السلوب والاضافات والاتصاف بالصفات المتغيرة التعلقات
لا نقص فيه وهو مذهب جمهور الاشاعرة ففيه نظر من وجوه الاول انه لا معنى لعطف الاتصاف
بالصفات الحقيقية المذكورة على الاتصاف بالاضافات فان الحادث الذى يجب ان يحترز
عنه هنا هو تعلق هذه الصفة لا نفسها وهو داخل فى الاضافة فاى لعطفه عليه اشاكة
الى الاول والمعطوف فان قلت يجى ان الاضافة على قسمين اضافة محضة واضافة تابعة لصفة
حقيقية فالمعطوف عليه اشارة الى الاول والمعطوف الى الثانى قلت هذا ابطل لفظا ومعنى
اما الاول فلانه لم يقيد المعطوف عليه بحصره بالاول واما الثانى فلوجهين الاول انه لا فايدة
فى هذا التقسيم سوى التعميم ومن كان سوقها ينبغى ان يصرح بالفرق بين القسمين ولم يفعل
الثانى ان الفرق للاضافات المحضة بل عن تعلقات القديمة واما الاضافة المحضة كالمعية و
القبلية وثانيها ان العلم ما لم يتعلق بالمعلوم كان صاحبه جهلا بلا شبهة وزعمهم ان الجهل
بالمعنى المقابل لتعلق العلم ليس نقصا واما النقص فى فقدان مبدا هذا التعلق الذى هى الصفة
الحقيقية جهل وتجاهل وثالثها ان السلب تابع المسلوب فكلما جوزنا حدوثه بعد عدمه
وعكسه فى شان الواجب تعالى فسلبه ينقسم الى القسمين الحادث والزايل وكل ما لم يجوز الحدوث

فيه فلبراه من قبل يجب ان يكون دايا فالملاق الثم القول في السلوب فيه ما فيه ورد الصفات

ملاهب للمه لا ايا علما حوره من محل النزاع فكان ينبغي ان يجعل محل النزاع على ما اشرنا

اليه من الفرق بين الفعل والتاثير وغيره   واما اتصافه بالسلوب والاضافات

فلدقيق في الفرق بين الاضافات والصفات الحقيقيه لما لم يكن كمالا لغيرها لتعلقها

بها ناط يكون كمالا للذات ولا نقصا اذ لا نقص فيما يعود الى الغير وانه لم يكن للذات

بخلاف الصفه الحقيقيه فانه لما لم يكن متعلقا بالغير اصلا لم يكن كمالا لا صاحبه فلو لم يكن

كمالا للذات ايضا كان فضلا وحشوا يجب تنزيهه تعم عنه كيف وجماعه من العقلا

لم يجوزوا الفصل في البلاد فكيف بمبدع الافلاك وما فيها وما فوقها وما تحتها و

اذا كان كمالا له تعم كالخلو عنه نقصا هذا هو وجه الفرق اقول انت خبير بما فيه

اما اولا فلعلم جريانه في السلوب واما ثانيا فلان الصفات ذات الاضافه يعود اثرها

الى الغير ولو بواسطه تلك الاضافه فلو لم يكن كمالا للذات وكانت حادثه تعلقت

الاضافه المحضه للغير لم يكن باس ومحذور واما ثالثا فلان بعض الاضافات

التي جوزت الاشاعره حدوثها كالعلم لا منفعه فيه للغير الا كان وترتب المنافع العائده

الى الغير لتوقفه على العلم بجواز ترتبه على سبيل الايجاب الا ان يقال لما ثبت بطلان

الايجاب لكن كان العلم مما يتوقف عليه الفوائد العايده الى العباد فلا لغو لكن

الكلام في ان الايجاب ليس نقصا ولا محالا فلم لا يصدر الفعل على سبيل الحدوث والاختيار

حتى يحتاج الى العلم من اجله ويمكن ان الحكم العقل يكون كل ما لا يتوقف الفائده عليه

كذلك ولو فرق بين الامرين بنظير ذلك قولهم ان العبث ما لا يترتب عليه الفايده اما يكون زيادا

عن غرض   واعترض عليه بانا لا نسلم ان الخلو عن صفه اقول تحريره ان الصفه السابقه

على الصفه الحادثه اما ان يكون قديمه او حادثه والاول باطل لان الصفه القديمه

اما ان تزول او تبقى مع الحادثه والاول مستلزم لزوال القديم والثاني لامكان

اجتماع الحادث مع سابقه ولا يخفى ان الخلو كان يكون حصوله وقت الخلو عنها ممكنا

نقص فلا يندفع النقص حينئذ وقد يبطل الثاني بحيث الى المقول بحدوثها وامتناع

اجتماعها مع اللاحقه وهكذا نقول في الصفه الحادثه السابقه فيلزم التسلسل المذكور

وبذلك يتم حدوث الصفه الحادثه ويسقط سوال النقص عن حدوثها ويبقى

الكلام في عدم بقاء السوابق ولزوم النقص فيه وربما اسندوا في ذلك الى ان

تلك الصفات المثل وحقه لما كانت ممتنعه البقاء لم يلزم نقص في زوالها او

ان تلك الكمالات لما لم يكن اجتماعها وكان حصولها كمالا للذات فتعين التعاقب

فيها تحصيلا لذلك الكمال بقدر الامكان فالخلو عن بعضها لتحصيل بعض

اخرى كمال لا نقص لكن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق وغيره

كذا قرره في المواقف وشرحه واقول ههنا ابحاث الاول ان عدم اجتماع

تلك الكمالات نقص ولا عند دفع امتناع اجتماعها واه جدا اذ لو تم ذلك

امكن ان يقال في كل كمال يستند الى ذاته ان حصوله نقص فلا نقص في فقدها

وبذلك ينسد باب التمسك بمسلك الكمال والنقص ثم انه لا يحتاج الى التعاقب

تلك الصفات بل يمكن ان يقال لعل تلك الصفة حادثة وعدم حصولها سابقا
ليس بنقص امتناع حصولها اذ دعوى ان العقل سبيل له الى معرفة النقص
في هذه المذكورة او الى معرفة انها تعسف بعيد جدا فتامل الثاني ان
امتناع زوال القديم لم يثبت كما سبق في الشرح فاذا تصورنا على هذا الوجه
اعني ان يكون حدوث الحادث مشروطا بزوال قديم لم يبطل السند برهان
التطبيق وشبهه ولا يظاهر الجواب المذكور والشارح فان قلت ايمكن ان
يكون عدم الصفة الحادثة شرطا القديم لان وجود الصفة الحادثة ح
موقوف على زوال الصفة القديمة وزوالها يتوقف على زوال عدم
الصفة الحادثة وهو عليك وجودها فيلزم الدور او ما في حكمه فالشرط
ح عدم صفة اخرى حادثة وجودها لا يتوقف على عدم تلك الصفة القديمة
ولا عاد المحذور فاما ان يتوقف على صفة قديمة اخرى وينقل الكلام اليها
حتى يكون هناك صفات قديمة وحادثة مشروطة بها لا الى نهاية وتلك الصفات
الحادثة مترتبة لتوقف كل منها على زوال قديمة عدلا منا وزوالها على
حدوث حادثة اخرى او على صفة حادثة مشروطة بحادثة اخرى وهكذا
الى غير النهاية وهذا هو السند المذكور في الشرح ولما كان المنع واجبا فيها
الى هذا السند الاخير تمسكوا به اولا قلت لعل الحادث الذي كان عدم شرطا
لوجود القديم من الاضافات والحوادث اخرى التي يتوقف حدوثها على ذلك

الامور وحينئذ علم استقلال الذات مشترك وقد يقرر بوجه اخر وهو
ان الخصوصية ليست كمالا وانما جعلت الصفة السابقة حادثة ايضا لئلا يلزم
زوال القديم كما مر وانما جعلت زائلة بحدوث اللاحقة لانها لو كانت ممكنة
الاجتماع لكان في اجتماعها ازدياد كمال وفقدانها نقص واذا لم يكن عليه
ايضا ان تجويز الانتقال من فرد الى فرد لكون خصوصية شيء منها كمالا وعدم
تجويز صفة لا يكون كمالا اصلا بعيد لكن الاول لعله اظهر ولهذا اختاره في السند
ثم تجويز كون القديم زائلا مما يتوجه فيها ايضا ولا يدفع الجواب المذكور في
الشرح ان ما يخلو عن الحوادث سواء كانت متناهية او غير متناهية لو كان
قديما لزم وجود الحادث في الازل وهذا منع الملازمة فانها خفية جدا
ويمكن ان يكون بناء الملازمة على ان تناهي الحوادث المتعاقبة ثابتة بدليل
التطبيق وغيره وعلى هذا يظهر المقدمة المذكورة ظهورا تاما ولعل مبنى منع الشارح
على ان التطبيق وغيره لا يجري في المتعاقبة وهذا المنع وارد بحسب زعمه عند
جريان التطبيق على ما سبق في كلامه واما التضايف فالظاهر انه جار في غير المتناهي
مطلقا ولم يبق منه ما يقدح فيه بل كان ظاهره تسليمه ومنعه هذا فيه ما فيه
الثالث انه لو انصفناه لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع حدوث
الفعل والصفة الاضافية بل حدوث الحوادث مطلقا اذ لو امكن الحدوث لكان
امكانه ازليا وسوق الدليل جار بعينه والجواب مشترك واما ما ذكره الشارح اخرا

من انه لو اعتبر الحادث بشرط الحدوث كان جواز ازليه الحادث الذي هو تالى
الشرطيه ظاهر الصحه ثم ان الظ بذلك انه ظاهر الجواز بمعنى الاحتمال العقلى لان
القايلين بقدم الممكنات يستكفون عن ذلك فى صفته ثم يطرق اولى و
المتكلمون يرون به باسا فى صفاته تعالى اه نعم الناقون للصفة الوجوديه القديم
بناء على استحاله تعدد القدما كالمصنف يمكنهم اقامة ذلك الدليل على نفى الصفه
الوجوديه الحادثه بناء على استلزامه استحاله تعدد القدما ما استلزامه جواز الازلى
لكون نظر الشارح الى مذهب الاشاعره   اما الملازمه فلوجهين اه لا يخفى ان الوجه الثانى
منقوض بجميع الحوادث فان القديم لا يخ عن صدور الحادث عنه وعن قابليته
ومع ايض حادثه بالوجه المذكور واما الاول فيمكن تخصيصه بالحادث الذى هى
عين الصفه الوجوديه ولا فعال وانت خبير بانه غير دافع للنقض فان التخصيص
بالحقيقه يوجع الى منع كليه المقدمة القايله كل متصف بالحادث لا يخ عنه وعن ضده
ولا يخفى انه مشترك غايته لا امر ان يتفاوت التخصيص فى دفع النقض واصل
الدليل   فلان اتصل الحادث اه لا يخفى انه لا طايل تحت هذه المناقشه
فانه له ان يفسر الحادث بما يشمل مثله وان لم يكن موافقا للاصطلاح المشهور
والاظهر ان يقال بعد تسليم ان العدم القديم لا يمكن زواله ان العدم اذا كان حادثا
يكون مسبوقا بعدم مثله وهكذا البطلان التسلسل فى الاعدام لم يثبت ومتى لم يثبت لا يمكن
دعوى انه لا يخفى عن تسليم الحوادث حادث لانه موقوف على ثبوت تناهى تلك الحوادث

والجواب ان العدم اذا كان مسبوقا بالوجود الذى هذا العدم عدم له ونقل الكلام الى
ذلك الوجود فاما ان يتناهى الوجودات او يكون كل عدم مسبوقا بوجود وكل وجود
مسبوقا بعدم فيكون الوجودات المتخلله بين الاعدام غير متناهيه فيجرى فيه الدليل
وايض يلزم ان يكون العدم معادا كما لا يخفى   واما الثانى فلان القابليه اعتبار
عقلى اه هذه مناقشه لفظيه لا دخل لها تعلى ما حقق انه يمكن اطلاق القديم والحادث
على المعدوم ايض باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقا به   اجيب بان الحادث
تعلق تلك الصفات اه هذا جواب على مذاق الاشعرى واما عند اصحابنا الاماميه
رضوان الله عليهم فالجواب ان التكلم من صفات الفعل المحاله واما السمع والبصر فان
كان عبارة عن حضور للمبصر والمسموع باعتبار الوجود العينى فظاهر ان ذلك ايض
من توابع الفعل واما ان كان نوعا من الادراك يتعلق الا بالموجود العينى فالامر
ايض كذلك اولا فتحاد قدمه والمحذور اه فان قلت الادراك الذى يسمى السمع
والبصر كيف يمكن ان يكون حادثا وقد جاء فى اثار المأثور عن الائمه الاطهار
صلوات الله عليهم اجمعين قدمه وانه من صفات الذات قلت والعلم عند اهل
الذكر لعل المعنى فى السمع والبصر انه راجع الى العلم بالمسموع والمبصر وانما يتبا دعوى
سائر العلوم بالمطلق المعلوم بل نفسه لكون هذا المعنى قديم يمكن تعلقه بالمعدوم كساير
العلوم وتعلقه وجوده مسموع والمبصر يتعلق به من حيث الوجود والحضور والتفاوت
بين حضوره باعتبار الوجود وعدمه فيما يرجع الى تلك الصفه كما يقال ذلك فى العلم

بالحوادث وانه لا فرق بين العلم بانه سيوجد وانه وجد فيما يرجع الى تلك الصفة كما
في تلك العلم وانما التفاوت في المعلوم نعم لما كان هذا النوع من الادراك في الانسان
مشروطا بشرائط مخصوصة في المقابلة وتوسط الشعاع فلم يمكن تعلقه بالمعدوم
لا يشترط شيء من ذلك في اتصاده تع فلا يستحيل بالمعدوم   ويحتمل ان يقال المراد بكون
السمع والبصر قديما ان امكان ابصار المبصرات الموجودة وسماع المسموعات الموجودة
وما في هذا المعنى قديم فاذا تحقق المبصر صار مبصرا بالفعل بخلاف العلم فان تعلقه
بجميع المعلومات قديم لكن الفرق بين العلم والسمع والبصر على هذا الوجه بعد انطباق
على تلك الاثار   المصحح لقيامه به اما كونه صفة او ... اقول نتقض هذا بالنقائص لانه
بعد ان كان المصحح لقيامه به كونه صفة فذلك في النقص ايضا موجود ان كان كونه
صفة مع كونه غير نقص فذلك سلب لا يصلح جزء المؤثر والجواب ان صفة الكمال لها احكام
اخرى وجودية او ان امكانية معنى وجودي ككونه مستحقا للترجيح والتحسين ولا نم
انه منحصر في عدم النقص او ان صفة الكمال الحقيقة مخالفة بالحقيقة صفة النقص ولعله
هو المصحح دون لازمه العدمي او الوجودي مشترك اما الاول فلان القديم ايضا له احكام وجودية
كوجوب وجوده وضرورة صدوره عن غير محتاج الى غير ذلك واما الثاني فلان القديم
لا نم انه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم بل عن استغراق وجوده الزمان الغير المتناهي
السابق واما ثالث فلعلم من جواب الشرط فان قلت لا وجه لجواب الشرط لان المفروض
ان الصفة الواحدة التي يفرضها الخصم قديمة حادثة بعينها لا مجال لاختلاف الحقيقة

[illegible] القديمة الوجودية

ههنا حتى لا يمكن الكمال والنقص قلنا نفرض صفة الكمال التي يجعلها الخصم صفة له تع صفة نقص
مع بقائها حقيقة ونقول ان كان المصحح للقيام الى اخر الكلام ولو قيل بان كون صفة نقص
مع بقاء حقيقته على ما هو عليه مح كذلك نقول بان كون الصفة القديمة صفة حادثة مع
بقاء حقيقته مح ثم اقول صحة القيام اما ان فسر بالامكان الذاتي او بمعنى ارتفاع الموانع
وحصول الشرائط فعلى الاول نقول انه لا يقتضي موثرا حتى يستغني عنه على ما سبق في المتن
من ان علة الامكان الغير وعلى تقدير تسليمه لا محذور في جواز استناد الصفة القديمة
[illegible]
عن وجودها المتاخر عن امكان اتصاف الموصوف بها فكيف يكون موثرا في ذلك الامكان
قلت المراد بالقدم المجعول علة هي كونها بحيث اذا وجدت كان قديما ونظير ذلك ما قيل في
يصحح عليه الحدوث للاحتياج هي ضرورة بكونه بحيث اذا وجد كان حادثا وان فسر
بالثاني نقول علة ارتفاع الموانع وحصول الشرائط هو القدم لان امكان بهذا المعنى
منحصر في ما نحن فيه في ارتفاع الموانع اذ لا شرط لحصوله ولا محذور في تاثير القدم في العدم
سلمنا انه ليس علة لارتفاع المانع لكن الحصر ممنوع لعل العلة هي كونه صفة له تع بمعنى كونه
واجب الثبوت له ومايا ومثله وذلك ملزوم القدم لكنه راجع في الحقيقة الى الجواب الاول
الذي حكمنا باشتراكه من اجوبة النقض وههنا شيء اخر وهو انا لا نم ان اتصافه تع بالصفة
ما نحن فيه في الترديد في علة بل في انه تع مستقل في صفاته بدون تصور مانع اخر
فالجواب ان المصحح بهذا المعنى ... ومقصوده فرد له اصلا في الخارج [illegible]

حتى يرد دليله وبجاب بان التغير فى الاضافات فان العلم اه والحق فى الجواب ان التعلق صفة
الفعل واما العلم بانه وجد فانه عين العلم بانه سيوجد فان العلم بالقضية انما يتغير بتغيرها
واما بتغير موضوعها او محمولها والمعلوم ههنا هى القضية القائلة بان زيدا موجود فى
الوقت الفلانى ولا يخفى ان ذلك لا يتغير معناه بحضوره وغيبته نعم يمكن ان يفاد اليه اشارة
خاصة بالموجود حال وجوده ولا يمكن فى غيره وتفاوت الاشارة الى الموضوع لا يوثر
فى تفاوت العلم بالقضية ونفس تفاوت الاشارة راجع الى تغير المعلوم لا العلم واما عند
القائلين بان الزمان والزمانيات كلها حاضرة عنده من غير غيبة بعضها دون بعض
فلا اشكال اصلا هذا وناظ فى محل هذا اشبه بكلام من لا يعقل ما يقول ولا يشعر به
يثبتون النسخ اه الفرق بين رفع الحكم القائم بذاته وانتهائه مما لا يحصل له معنى فان الحكم
عندهم هو الكلام النفسى وهو وجود فانتهاء الوجود هو رفعه وغاية ما يمكن ان يوجه
فى الفرق ان الطلب لا يتعلق بالفعل فيما بعد النسخ ايضا ارتفع به اولم يتعلق به اصلا
لكونه كان امر التعلق وعدمه مشتبها وبين النسخ وانت خبير بان تعلق الطلب حقيقة
بالفعل فيما بعد النسخ ظاهر الفساد بل هو البدا بالمعنى الفاسد الذى ينسبه الجمهور الى الشيعة
ويشنعون عليهم ثم النسخ بالمعنيين امر سلبى خارج عن الشارع فيه ولا معنى ايضا الجواب
الشرح بجواز تغير الاضافات فان النسخ ليس من هذا القبيل اه والتوجيه بان المراد ان هذا
العلم دال على حدوث المعدوم لا بما علمه قوله وهما علم بعد الوجود فيكونان حادثين
اذ لا حاجة اليه ولا دخل له فى الطاقة (?) ان الدال على الحدوث هو طرد العدم وبعد بيان طريان العدم

اثبات حدوثه لا قابل لحسنه (?) ثم الحق فى الجواب ان مدلول الامر والنهى اما الارادة والكراهة او السخط والرضا
وكلاهما من صفات الافعال والفرق بين صفات الافعال وصفات الذات على ما ذكره ثقة
الاسلام فى الكافى ان كل ما يتعلق بحسب الممكنات بان يقال يريد هذا ولا يريد ذاك ويرضى
هذا ويسخط ذاك فهو من صفات الفعل وكل ما لا يختلف بل يكون نسبته واحدة بحسب
الممكنات ولا يجب [illegible] فهو من صفات الذات وبهذا يتم رد محل النزاع على اصحاب
الادلة المذكورة ولو تمت لدلت اه اقول الذى يظهر منه ان جميع الادلة كذلك و
الا فاى خطأ فى تخصيص الدعوى ثم غاية ما فى الباب ان بعض الادلة كان خطأ ووضعا
للشى فى غير موضعه وقد اشرنا اليه وايضا وقل ما كانت دعوى سليمة عن مثله وكذلك
قد عرفت ان ما دلوا عليه من الادلة لا عموم له لا يكون محتاجا فى وجوده اه الاصوب
ان يقال لا يكون محتاجا فى كمال ذاته ولا فيما يتوقف عليه كمال ذاته فان ذلك نقص
واما ما ذكره الشارح فيجعلها مسئلة لان الالم ادراك المنافى من حيث هو مناف
لا دليل على ان الالم وهو كيفية مدركة بالوجدان انما يحصل من حيث ادراك المنافى
لجواز ان يحصل هذه الكيفية من ادراك امر ما فى المدرك لا فى ذاته ولا فى صفاته
بل يكون فعله مطلوبا بالذات ولو عمما المنافاة بحيث يشمل المنافاة بالقياس
الى ذلك الامر العدمى لم يتوجه المنع الى استحالة ان يكون الشى منافيا لما له على

هذا الوجه ثم المنافاة ان كان بالنظر الى الصفة الكمالية امكن ان يعلل استحالة المنافى باستلزامه النقص اذ فقد الكمال نقص لكن يجوز ان يكون المنافاة بالنسبة بالقياس الى الصفة الاضافية ولا محذور فى فقده والصواب ان يعلل بان كل ما هو نقص فى نفسه سواء كان منافيا او لا ثم ما يخص ذلك بادراكنا دون ادراكه اقول

هذا يرد على المص اما ان الجزم بثبوت اللذة الغير المزاجية لا يبتنى بل يكفيه فى تخصيص النفى باللذة المزاجية عدم الجزم بانتفاء غيرها اذ لا يمكنه مع شك فى ثبوت اللذة العقلية وانتفائها الجزم بنفى اللذة على الاطلاق نعم يرد على مذهب الى هذا المذهب من المتكلمين منع ترتب هذه الكيفية على ادراك الملايم مطلقا على ما ذكره الشارح المص قوله والمعانى والاحوال والصفات الزائدة عنا اقول الفرق بين المعانى والصفات الزائدة على الذات ان الاول بزعم الاشعرى لا هو عين الذات ولا هو غير الذات والثانى عند المعتزلة غير الذات وهذا عند المص بعبارتين مختلفتين لكن المشهور ان هذا الحكم من الحكماء وليس ماخوذا فى مفهوم المعنى والصفة وبهذا استدل الفرق على نفيه ونفيها بما هو مشهور فى كتبهم وخلاصة كلامهم فى ذلك يرجع الى النزاع فى ان معنى الغير ما ذا او اما ان معنى لفظ الصفة شيئا ورتبت لك فليس كذلك وما ذكره الشارح من تخصيص المعنى بالاشعرى والصفة بالمعتزلة فغير معروف بل المشهور فى كتب الاشاعرة اطلاق لفظ الصفة

من غير

من غير نكير ولعل لفظ المعانى فى كلام المص قدس اشارة الى ما يقول الصفاتية من الاثباتيين وشبهها الى ما يقول بعض الحكما من الصور العلمية الزائدة ويمكن ان يكون المعانى عبارة عن الصفات المشهورة الزائدة والصفات الزائدة اشارة الى ما تفرد به قوم من الصفات الغير المشهورة كالوجه والقدم وغير ذلك مما اثبته بعض الحشوية كل ذلك للتفنن وتغير العبارة بتغير المخالفين ثم اقول الدليل على هذا المطلب يستدعى تمهيد مقدمة هى ان الصفات العينية لها وجودات فى انفسها ووجود رابطى لغيرها هو اتصاف ذلك الغير بها وذلك لان الاتصاف ثم ان ينفك عن وجوداتها فى انفسها والظاهر انه موقوف عليها وتلك الصفات بحسب هذه الوجودات ممتنع ان تكون واجبة بدليل التوحيد وبدليل نفى حلول الواجب فى الغير على ما مر عنقريب فلا ثم يكون ممكنة واما الصفة الانتزاعية فاتصاف الماهية بها لا يتوقف على وجودها فى نفسها ذهنا او خارجا وغير ذلك ان ينبسط وتحرر الثبوت بل الحق الواضح ان هذه الصفات لها وجود رابطى بالموصوف بحسبه لا محذور فى القول بان هذه الصفة الانتزاعية واجبة الثبوت للموصوف بدون حاجة الى تاثير موثر لانها من خواص الممكن وما قيل من ان كل عرض فهو محتاج الى الموثر اما المعروض او غيره مجرد دعوى لا دليل عليه اذا تمهد هذا فنقول لو كانت هذه الصفات امورا موجودة فى الخارج كانت ممكنة بحسب وجوداتها فى انفسها والممكن لا بد له من موثر

ولا يجوز أن يكون المؤثر غيره للزوم النقص والاستكمال بالغير فتعين أن يكون
نفسه فإما بالاختيار وهو باطل أما أولاً فلأن أثر المختار حادث وقد سبق بطلان
حدوث الصفة وأما ثانياً فلأن تأثير الاختيار في الحيوة والعلم والقدرة وبالجملة سائر الصفات
المشهورة غير معقول وأما غيرها من الصفات التي يمكن تأثير الاختيار فيها فلتلك الكلام
لازم فيه وأما بالإيجاب وهو نقص وفرقهم بين الصفات وغيرها من الأفعال في أن
الإيجاب في أحدهما نقص دون الآخر تحكم كما اعترف به المحقق الشريف في شرح المواقف
فإن عدم تمكنه من ترك الفعل إن كان نقصاً عم الجميع وإلا فلا نقص في شيء من الأفعال
الصادرة بالإيجاب والفرق بأن الصفات التي هي أثر الإيجاد فيما نحن فيه مما يحسن في
نفسه ويستحق المدح دون الأفعال وكل ما لا يستحسن لا يكون الإيجاب فيه نقصاً وغيره
يكون الإيجاب فيه نقصاً باطل على أصول الأشاعرة أيضاً فإن الأفعال ما كان موافقاً للغرض
ومشتملاً على المصالح لا يجعل العقل فرقاً بين الإيجاب فيما يستحسنه العقل ويعده كمالاً
وبين الإيجاب في الأفعال المشتملة على المنافع والفوائد بل احتمال جواز الإيجاب في الأول
ملزوم لاحتمال جواز الإيجاب في الثاني على أن إيجاد هذه الصفات من قبيل الأفعال وإن كان
لا أن المترتب على صفة كمال كما أن سائر الأفعال يمكن أن يكون ما يترتب عليه من قبيل الصفات
الكاملة الموجود من الموجودات والفرق بين كون أحد الأمرين كمالاً للذات الموجود والآخر

كماله

لغيرها تعليل اشتراكهما في استحسان العقل وترجيحه على نقيضه وأيضاً يحكم العقل الصريح بأن
الإيجاب نقص في مطلق الفعل بدون فرق بين الحسن والمانع عن الحسن والقبح ويجوز تعلقه وقد
تبين مما مهدنا أنه يلزم بناء ذلك على القول بكون هذه الصفات آثاراً له ومما يمكن أن
يستدل به على ذلك أن لفظ الإيجاد عند المتكلمين عبارة عن الإحداث ولا معنى له سواه
وهو من أعظم الأصول عند المليين وعلى هذا يقولون بحدوث العالم فيلزم على هذا أحد
أمرين أولهما كون تلك الصفات حادثة وهو باطل من وجهين أحدهما ما سبق الكلام
فيه ووافقه الأشاعرة عليه من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وثانيهما لزوم استناد
الحيوة والعلم وأشباههما إلى الاختيار ضرورة استناد الحوادث إلى الفاعل المختار عندهم
أن الموجب لا يكون أثره حادثاً وفاقاً للأشاعرة ومن البين أن لا معنى لإيجاد الحيوة والعلم
اختياراً وثانيهما أن يكون تلك الصفات مستغنية عن المؤثر مع إمكانها وقيامها بموصوفها
وفساده واضح وإنما أثبت المحقق الدواني القول بقدم الصفات مع عدم احتياجها
قولنا قد عرفت المعروف من مذهب الأشاعرة وسائر المتكلمين أن علة الاحتياج هو الحدوث
وعلى هذه القاعدة أيضاً يلزم المحذور المذكور مع زيادة هو عدم احتياجها إلى الموصوف
لأن مطلق الحاجة عندهم معلل بالحدوث إلا أن يخصصوا الحاجة إلى المؤثر فيسلم تلك
الزيادة واعلم أن الدليل السمعي وهو تواتر الأخبار من أئمة الهدى على نفي الصفات

الاوايل وان عرفوا بها فعلا اشترك ومن كان في هذا المطلب بلغ المطالب السابقة عليه و
انا ذكرنا دليل العقل استظهارا وتاكيدا وما ينبه على فساد ما زعموا ان الصفات التي
يزعمونها ليس لها دون غير وجود النملة والذرة في دلالتها على صدورها عن فاعلها بالاختيار
احكامها واتقانها ومن الذي يصول من العقلاء بان وجود صفة يترتب عليها كشف الكائنات
بامرها وما فيها من الدقائق والعجايب على موصوفها ويستعان بها على خلقها وابداعها
ليست مناسبة لما يضعف على ساهرة الارض في اتقان تخلق واحكام الصنع حتى يدل
الثاني علم مبدعه وقدرته دون الاول ومما يشهد ايضا ببطلانه ان كون علمه تعالى بحقايق
الاشيا واحكامها وصفاتها موقوفا على وجه صفة ممكنة ومنا حراعها لعقول يليق
بجنابه تعالى على ان صدور قدرته تعالى عنه مما يشكل تصويره لان ذاته تعالى بدون هذا الوجود الصادر
عنه تعالى ومع قطع النظر عنه اما ان يتمكن من فعل الموجودات وتركها او لا فعلى الاول ذاته
تعالى قادرة بدون هذه الصفة التي تسمونها قدرة بل الذات متمكنة من خلق الاشيا
وتركها وقادرة عليها لكن ايجادها يتوقف على الة تقوم بذاته تعالى وصدور تلك الالة
يكون منه بطريق الاختيار وكذا لا تمكنه من تركها يتوقف على وجود هذه الالة
ولو فرض عدمها لزم ان يصدر الموجودات عنه تعالى ايجابا ولم يتمكن من تركها و
لا يسمى مثله القدرة فان كثيرا من الاسباب يكون محتاجا اليه للانسان في ان يفعل

واجلاله ويكون تلك الاسباب جواهر قايمة بانفسها منفصلة عن ذات القادر ولا
تسمى قدرة والا فلتكن العلم والارادة وغيرهما مما يتوقف عليه الفعل ايضا قدرة وعلى
الثاني يلزم ان لا يكون ذاته تعالى فاعلا قادرا متمكنا من الفعل والترك وهو ظاهر البطلان
قلت القدرة بمعنى صحة الفعل والترك مسلم انه صفة انتزاعية ولا نزاع للاشاعرة
من عليل وجدوهم في ذلك وانما نزاعهم في تلك الالة الموصوفة التي يسمونها سوى
سميت قدرة ام لا قلت فقد بطل الدليل الذي به يقولون وعليه يعولون في اثبات
زيادة الصفات وهو ان النصوص قد دلت بكونه تعالى قادرا عالما وصدق هذه
المشتقات يقتضي قيام مباديها به تعالى ومن البين ان القدرة في تلك النصوص بهذا
المعنى اعني التمكن من الصدق بمعنى اخر مثلا ان القدرة وان لم تكن بهذا المعنى لكن لا ريب
في صدق هذا المعنى عليه مع عدم قيام مبدائه تعالى على الوجه الذي زعموه فان قلت هذا
لو تم لزم ان لا يكون قادرا بالقدرة التي زعموه ايضا فان الذات ان يكون متمكنا
عن الفعل والترك مع قطع النظر عنها او لا والاول يستلزم المحذورة المذكورة بعينه والثاني
ظاهر البطلان بعين ما ذكرتم قلت نختار الاول ان اريد انه غير داخل في موضوع القدرة
وخصوصها والثاني ان اريد انه ملحوظ في المرتبة المتقدمة على القدرة تمنع لزوم
المحذور على كل تقدير اما على الاول فظاهر لان عدم دخولها في موضوعها لا يستلزم ان يكون

غير المحمول واما على الثانى فلان المحمول لا يثبت للموضوع فى المرتبة المتقدمة على المحمول واما

القدرة الموجودة فلا يتمشى هذا الجواب فيها لان صحة صدور شئ بالذات وصحة

لا صدوره لا يتوقف على صدور شئ اخر نحو هذا المصداق الا ان يقول بان صحة الصدور

واللاصدور عين هذه القدرة التى اثبتناها وغيرها من الصحة امر سلبى لا يصح ان

يكون موجودة فى الخارج فانها عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف مطلقا

غير موجود فى الخارج واما الدليل المذكور فى الشرح فضعيف جدا العلم قيام

دليل على امتناع كون الشئ قابلا وفاعلا لشئ واحد قال ... سلم ونفى الرؤية يدل

على ذلك من قبلنا السمع فان روايات اصحابنا عن الائمة الطاهرين ع متظافرة على نفيها

ومن العجب ان اكثر الاشاعرة وافقونا فى ان كنهه تع يستحيل ان يتمثل فى قوة عقلية و جوزوا

ارتسامه وتمثله فى قوة جسمانية وجوزوا ادراك القوة الجسمانية كون القوة العقلية

بعيدة عن الفعل شنيع جدا ومن ههنا علم ان كل ما ينفى العلم بكنهه من السمع ينفى الرؤية

ايضا فان الكلام ليس فى عرض من اعراضه تعم بل فى ميرهية ذاته وهو نوع من العلم بكنهه

ورجاء ان العلم الضرورى بان الادراك المخصوص المعلوم بالوجه الممتاز عن غيره لا يمكن

ان يتعلق بالبين فى جهة ولا لم يكن للبصر مدخل فيه ولا كسبا لرؤيته بل لا مدخل فى

ذلك العقل فلا وجه لتسمية الابصار والحاصل ان الابصار بهذه الحاسية يستحيل ان

يتعلق

ان يتعلق بالبين فى جهة بل بهيئة ولا لم يكن اما مدخل فيه وهم قد جوزوا الادراك

بهذه الجارحة الحاسة وايضا هذا النوع من الادراك يستحيل ضرورة ان يتعلق بما

ليس فى جهة مع قطع النظر عن ان يتعلق هذه الحاسية والحاسة تستدعى الجهة و

المقابلة وما ذكره الامام الرازى من ان الضرورى لا يصير محلا للخلاف وان الحكم المذكور

مما يقتضيه الوهم ويعين عليه وهو ليس مما نحن فيه لظهور خطائه فى الحكم بتجسم البارى

وتحيزه وما ظهر خطاؤه مرة فلا يؤمن الا يتهم ففاسد لان خلاف بعض العقلاء

فى الضروريات جائز كالسوفسطائية والمعتزلة فى قولهم بانفكاك الشيئية والوجود

والثبوت الحال واما قوله بانه حكم الوهم الغير المأمون فظاهر الحيلة لانه منقوض بجميع

احكام العقل لانه ايضا مما ظهر خطاؤه مرارا وجميع الهندسيات والحسابيات

وايضا لا مدخلية للوهم فى الحكم المذكور ثم وانما هو عقلى صرف عندنا وكذلك وليس كون

البارى متحيزا مما يحكم به ويجزم بل هو تخيل يجرى مجرى سائر الاكاذيب وان

الوهم وان صوره حمله الينا لكن العقل لا كاد يجوزه بل يحيله ويجزم ببطلانه و

كون ظهور المظاهرة سببا لعدم ايمان الخطى وانها مما ايضا لا يلاح الحسابيات و

سائر الضروريات وقد نفوذ بطلانه فى موضعه فى برد شبه القادحين فى الضروريات

منزها عن المقابلة والجهة او متعلق بالجواز والوقوع معا والكراهية انما يتعلق

برويته في الجهة اه هذا دليل على انهم يقولون بتحيزه تعالى وكونه في الجهة وهذا من
اخص خواص الجسم فما اشتهر من انهم يقولون بكونه تعالى جسما ينفون عنه خواص
الاجسام فلا يبقى لهم من الجسم الا الاسم ولذلك لا يكفرون من قبيل تسترهم بالبلكفة
وليس عند العقول ولا ذكر المحقق الدواني وغيره ان اصحابنا لا يكفرونهم لذلك و
انه هو الا عصبية باردة   ثم اذا اعرناها وغضضنا العين اه انما قدم هذه التتمة
مع تاخيره عن الرؤية في الوجه لان مراده ان يسوق الكلام على وجه يندرج من الاضعف
الى الاقوى فالمقصود ان ههنا ثلث مراتب من الادراك مندرجة اخرها الرؤية وهو
محل النزاع ومن البين ان هذه المرتبة الحاصلة عند غمض البصر اضعف من التي
تحصل عند الفتح ثم هذه المرتبة عند الاشاعرة لا تختص بالبصر بل يمكن تحققها في
العضو الاخر ايضا وهو كذلك ولكن مقتضى اصولهم ان يمكن تحققها من القلب
والعقل ايضا ونراهم يستنكفون عن ذلك فكانه لا يناسب مذهبهم ان يحملوا
النصوص المنصوص لرؤية الفؤاد والقلوب على الظاهر والحقيقة بل يرتكبوا
تاويله ولا يستنكفوا لم يكن قوله عليه السلام رايته بفوادي دليلا على نفي رؤيته في الحقيقة
ليلة المعراج ومن الغلط في هذا المقام ان الادراك الحاصل بعد الغمض داخل في الرؤية
ومن جملة ما يقع النزاع فيه فان النظر في كتبهم يعطي ان النزاع انما هو في المرتبة الثالثة

وبين المصونة بلا ابانة فالنفي   فان علمه فالعاقل لا يطلب اقول العاقل لا يطلب الحج
الذي علم استحالته بان يريد حصوله ويتوسل بذلك الطلب اليه واما انه لا يطلبه
لا الغرض لحصول بل لاغراض اخرى فغير مسلم ولا يلزم العبث لجواز ترتب غرض اخر
عليه والعبث ما لا فائدة فيه اصلا وعلم فائدة الحصول الذي هو فائدة مخصوصة لا يستلزم
انتفاء الفائدة على الاطلاق ومن اين لهم ان لا فائدة فيه مطلقا ولعل في هذا السؤال فوائد
لا تحصى ولا يلزمنا تعيين الفائدة بل على المستدل ان يستدل بدليل على انتفائها مطلقا
ويكفي في ورود المنع ومما يستغرب منهم انهم احتجوا على ان الطلب غير الارادة واحتجوا
عليه بان الامر قد يامر بما لا يريده وهو لا يريده بل يريد نقيضه وسلموا ان ذلك مثالا مشهورا
سيجيء في الشرح ثم يقولون ههنا بان طلب ما علم استحالته لا يتاتى من العاقل ولو فرضنا
ان السيد في المثال المذكور يريد امر عبده مع علم استحالته وعلمها العبد لم يكن في
ذلك ما ينافي عقله بل يؤكده ويحققه ثم اقول كان المناسب ان يعلل نفي طلب الحج بانه
سفه منفي والنبي لا ينبغي ان يصدر منه ما ينفيه واما ما ذكره من ان العبث على اصول الاشاعرة
غير ممتنع الصدور من العقلاء لان ارادة العاقل لا تتبع اعتقاد النفع كما تقرر في
موضعه من انه مذهب الاشاعرة وسيقع في الشرح اشارة اليه في بحث الارادة عند بيان
جواز الترجيح من غير مرجح وكونه قبيحا نوعا بحيث يكون كبيره وصغيره منفره انما يمنع

لو نزه النبي عنه وهو تنزيه العاقل منه وههنا كلام اخر وهو ان العبث كاللعب بالحية والشبهة
لم يثبت كونه منفرا مع ان هذا العبث وهو طلب الحج الذي اراده ما قصدوا اليه الهمم العالية
ويدل على فطرة الطالب الى الغاية القصوى في طلب المنفرد لا استبداد وانه يريد مبلغا
لم يبلغه احد ولا ذله فيه على دناءة وخسة منفرة فلا باس في ان يرتكبه النبي ولا قبح في
الافعال عقلا ولم يثبت ان الشارع منع من طلب الحج ولا ادخل مثله في المحظورات الشرعية
والفتوى بحرمة طلب الحج غير معهود من فقهاء الامة ولو فرضنا انه حرام شرعا فليس
معدودا من الكبائر حتى يمتنع على النبي ومن هذا الذي يجوز على النبي ان يقبل العلماء شهوة
ويقتنوا الاحباب ويضيفها الى نفسه لانه لا يتنفر بسببه عنه ولا يجوز العبث ومنع المحاب
وطلبها ونفوره منها هذا ذلك منه ان هذا لشيء عجاب . فالجاهل على ما يجوز
على المسلم ان يكون نبيا كلها اه ظاهره ان الجاهل بذلك يجوز ان يكون نبيا وانت خبير
بفساده فانه بعد تجويز ان يكون الجاهل نبيا لا مانع من ان يكون كليما اذ الجهل
اذا لم يمنع من رتبة النبوة فاي عاقل بصير يمتنع من ان يكون ذلك الجاهل يتكلم معه تع
وقد علمت ما خاطب الله تع به اعداء الله كابليس وما كلمه به ومن دقق الطبع اذا لم يدرك علم
جواز نبوة ذلك الجاهل ثم يدرك انه يمتنع ان يجمع لرتبتي النبوة والتكلم ثم لا يخفى انهم
نفوا حسن الاشياء وقبحها عقلا ولهذا جوزوا عليه تع كل فعل الا ما يمنع منه السمع وليس

في السمع ما يمنع من نبوة الجاهل بالاحكام عندهم فكيف ما يمنع من نبوة الجاهل بما لا يجوز
وكذلك الكلام في التكلم فالواجب ح ان لا يمنع من تكليم الجاهل ونبوته شيء ولو استقريت
كلامهم وجدتهم يثبتون من الجهل الى النبي اصنافا من ذلك ولعلنا ننبه عليه في طي كلامنا
ان شاء الله واما ما ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف من نفي صلاحيته لمطلق النبوة و
ذكره انه بقوله اذ المقصد النبوة اه فباطل لانه ان اراد ان بعث النبي للدعوة الى جميع العقائد
الحقة والقضايا المطابقة للواقع فظاهر الفساد اذ رب اعتقاد حق لم يذكره النبي للناس
واهمل ذكره فانها غير متناهية وكذلك الصفات السلبية لا يحصى كثرة ولم يبينه ع
للامة فلا ينفعهم لو خصصوا العقائد الحقة بما هو في شان اسرتهم وان ارادوا انه تع انما
بعثه لتعليم بعض العقائد الحقة فيجب ان يثبت ان هذه المسئلة من جملته وانى لهم بذلك
وعلى تقدير التسليم فمناقضة الغرض لا يثبت انه لا يجوز عليه الا بعد القول بالتحسين
والتقبيح العقليين وهم قد صرحوا انفسهم ذلك ثم ان معنى التعليق ان المعلق يقع
على تقدير وقوعه اه افعال التعليق اما ان يكون الغرض منه بيان وقت المعلق وتحديد وقوعه
بزمان وشرط ومن البين ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ان يكون المطلوب منه
مجرد بيان تحقق الملازمة وعلامة الاستلزام بان يكون لافادة النسبة التي بين الشرط
والجزاء مع قطع النظر عن وقوع شيء من الطرفين وعدم وقوعه ولا يخفى على ذي لب ان لا علاقة بين

استقرار الجبل ودوينه نعم في بعض الامور ملازمة على ان افادة مثل هذا الحكم وهو تحقق علاقة اللزوم
بين هاتين القضيتين بالبيان بيانا فيقاصد القران المجيد ولا يوافق باسلوب الكتاب
الحكيم مع ما فيه من بعده عن مقام سؤال الرسول المصطفى بالتكليم فان المناسب لما طلب
من الرؤية بيان وقوعها ولا وقوعها لا مجرد افادة العلاقة بين الامرين فالصواب ان
يقال المقصود من هذا التعليق ان كان مستلزما للعلاقة بين الشرط والجزاء واجب ان يكون
امكان الشرط مستلزما لامكان الجزاء لان هذه العلاقة مع انها لا يكون ممكنا على ما هو المشهور
من ان مستلزم الممكن ممكن فلا وجه لوجوب امكان الجزاء ولا اولوية وان كان ذلك شايع للارادة من
اللفظ المراد الثاني ايضا مذهب معروف للعرب كثير الدوران بينهم وهو عمدة البلغاء
ودعامتها ومن ذلك قول الشاعر اذا شاب الغراب اتيت اهلي وصار القار كاللبن
الحليب وقوله احن وحن الجزع واستطرى ابابي اذا ما القارظ العنزي ابا ومعلوم ان شيب
الغراب وصيرورة القار كالحليب ملازمة بينها وبين اتيان الشاعر اهله وقس عليه
الاخر ونظيره في الكتاب الجليل كثير ومنه تعليق خروج اهل النار منها على ولوج الجمل
في سم الخياط ويعلم العاقل ان لا علاقة بينهما بل ذلك مجرد تعليق بعيد الوقوع
بالجزاء واجراؤه مجرى المحالات واذا كان ذلك التعليق امرا شايعا بين البلغاء في كلامهم فلا
ترجيح للاحتمال الاول بل الترجيح معنا فان البلاغة وحسن الكلام في ذلك واما اذا

تحقق

تحققت العلاقة في الواقع بينهما وعلق عليه لمكان تلك العلاقة فليس في ذلك الموقع من حسن القبول
لا ترى ان المتمني لوصال حبيبه الحب لو قال اذا رجع الموتى الى الدنيا امكن زيارة الحبيب
لم يكن كمقال الصب المشتاق في فراق احبابه على وجه الحسرة والحزن متى اقبل الامس الدابر
وحج الحب العابر طمعت في اللقاء والوصل والذوق السليم والفهم الراسخ في البيان يغنيان
عن تكلف الاكثار في هذا المقام وايضا لا يخفى على ذي فطرة ان الزام تحقق علاقة لزومية
بين استقرار الجبل في تلك الحال وبين وقوع الرؤية ثم ولزوم من عدم وقوعها الانفكاك
بين اللازم والملزوم العقليين مستبعد جدا يكاد يجزم العقل ببطلانه فاذن المقصود
من ذلك الكلام مجرد بيان استحالته بتعليقه على امر غير واقع ويكفي في ذلك علم وقوع
المعلق عليه ولا يستدعي امتناع المعلق امتناعه واما اذا سلم انه يستدعي العلاقة ولا يكفي
مجرد علم وقوع المعلق عليه فالكلام على تقديره سيجيء في الشرح سنتكلم عليه ان شاء الله
لكن النظر الموصل الى بطلان هذا الكلام وان كان مشهورا بين العلماء الاعلام
لم تجد تحته طايلا لانهم ان ارادوا به ان النظر الموصل بالي لا يحتمل ان يجوز بعد عن
العلم الضروري فخطا البطلان وما الذي حرم هذا التجويز مع وجود العلاقة الصالحة
ونعلم علما لا يزاحمه شبهة ان قايلا لو قال لي الصبح لي هذا المعنى بصدق العلامات وشهادة
الدلالات في ايقنت به ايقانا بالصاحي بطرق البيان او كاني انظر اليه كان في نهاية الحسن و

والقبول وصحة التنبيه تستدعي صحة الاستعادة وباى طريق يفرق بينه وبين النطق
للوصول بكلمة الباحي يجوز استعمال الثاني بمعنى الالة ولا يجوز استعمال الاول بمعنى العلم
وان دادان هذه الصلة قرينة على ان النظر الموضوع لهذا الكلم المعنى المعانى الاخرى التى
يجى في الشرح فيكون معناه الطح هو الرؤية والعدول عنه خلاف الاصل الضرورة
ففيه ايضا نظر من وجهين الاول ان هذا الذي ذكرناه اصلا في حمل الرؤية على العلم الضرورى
كان على المجيب ان يبين بدلالة او الطام وبعد حمل الرؤية على العلم مجاز ايضا لابد
له من الدليل فتجويزه استعمال الرؤية ومنع استعمال النظر غير ناظر الى وجه صحيح ولا صادر عن
ناظر بعقل صحيح والعجب منه ما في الشرح المواقف من ان النظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان
استعماله فيه موصولا بالى مستبعد ولم يبين ان الذي يناسب استعماله في العلم هو الموصول
بالى الذي هو بمعنى الرؤية او تقليب الحدقة واما غيره من المعانى فلا يناسبه كما ستعلم
والثاني ان المسئلة فيما نحن فيه اتفاق على نفي الرؤية وهو المصروف عن الظاهر والعادل
عن الحقيقة وانت خبير بان عبارة الشرح بعيد عن هذا التوجيه الثاني جدا دعي الاتساع
والتصرف فيه فتامل الثالث انه يلزم ان يكون ا اول استلزام المخاطبة للعلم الضرورى
ثم ولعله يحتاج الى استدلال بان هذا الصوت المؤلف المشتمل على المعاني الحكمية لابد له من مصوت
مؤلف حكيم مدبر وهذا الاستدلال نظير الاستدلال الباهر بالمصنوعات المحكمة المتقنة وهذا

ليس

ليس علما ضروريا واما العلم بان هذا الصوت له مصوت في الجملة سواء كان مع العلم بجواز من
الربوبية اولا ليس من العلم بالرب في شيء على ان كون هذا العلم ضروريا محل نظر وايضا لعل الضرورة و
الاكتساب والجلى له مراتب متفاوتة فيجوز ان يكون موسى ع طلب ما يعلو المرتبة الحاصلة عن الخطاب
ويفوق عليه ولو حملنا الاية على طلب العلم الحضوري الضروري اندفع هذا الجواب عن اصله
ان قوله لن تراني نفي للرؤية اه دعوى الاجماع في هذه المسئلة في حيز المنع فان صاحب
الكشاف فسرها على هذا الوجه وحمل نفي الرؤية على عدم اطلاقه المعرفة الضرورية وهو اعرف
بمذاهب اصحابه وبمواقع وفاقهم وخلافهم على انهم لا يرون اجماع اصحابهم حجة وانما الحجة عندهم
اجماع المسلمين غاية ما في الباب انه يكون هذا الزاما على من استدل بهذه الاية على نفي الرؤية
فلهم ان يقولوا انما استدللنا بهذه الاية الزاما على من استدل بهذه الاية جواز الرؤية او
يعولون في الجواب على الوجوه الاخرى واما المعتزلة كلهم فادعوا هذا الالزام الثاني ان
الكلام على حذف المضاف اه بل التاويل يحتمل وجهين احدهما ان يراد من الاية مطلقها اي
اية كانت وعلى اي شيء دلت وثانيهما ان يراد به الاية الدالة على الساعة ويوم القيمة وهو
المذكور في المواقف منسوبا الى الكعبي ومن تبعه ولم نجد هذا التاويل على احد الوجهين في
كتب المتكلمين ولا سيما نسبته الى القاسم الكعبي والذي نسبه الامام في بعض تصانيفه هو
حمله على طلب الرؤية اية يكون سببا الى العلم الضروري وهذا وان كان ظاهره حذف المضاف
لكن يمكن ان يكون مراده التاويل الاول ويكون ذكر الاية وروية تمهيد التاويل وكشفا
عن خصوصية المطلوب استطرادا والامر في ذلك سهل واما الجواب الذي ذكره الشارح بحديث الاجماع

وقلّما تسرّنا الى حالة واما ان الاية واقعة فلا وجه لنفى الوقوع بقوله لن ترانى فانما يرد على الوجه الاول واما على الوجه الثانى والثالث فمحل نظر لان كلا من اندكاك الجبل على الساعة اوانا وقتئذ العلم الضرورى محل مناقشة اما الاول فلان اندكاك الجبل لا يشبه اقامة الساعة فى مجارى العرف وما يتعاطونه من تشبيه وتمثيله من عاداتهم وبعد ان يتعاطها دهده للايرشد اشراط الساعة وعلاماتها واما انها دالة على كمال القدرة وبلوغها غايتها من هذا الوجه يمكن ان يدل على دخول الساعة وما يتضمنها تحت القدرة معلوم ان مثلها لم يكن عزيزا فيما رآه موسى ع فالظاهر ان علم المآل الانبياء من هذا الضرب فيصح نفيا سائلهم مع اثبات هذا الضرب واما الثانى فلان الاية المذكورة انما يدل ضرورة على تقدير التسليم على علة هذه الاية واما على الحوامل المعتبرة والصفات المطلوبة المعهودة فى طريق الاستدلال فلعلها تحتاج الى ضميمة نوع من النظر والفكر فان كون دلالة ذلك الاية على الامور المذكورة اجلى من دلالة خلق السموات وما فيهما من البدايع فاستجلاء وبهذا يظهر حال الجواب الثالث فتامل ثم يحتج موسى ع الى سوال الرؤية اقول هذا مبنى على ان سوال موسى ع ودفعه عما سال يتعلق مسؤلة على استقرار الجبل انما وقع قبل اخذ الصاعقة لقومه ولا لم يكن للاخذ اللاحق مغنيا عن السوال فعلهم ان قومه سالوا الرؤية اولا تعنتا وعنادا فاخذتهم الصاعقة ثم احياهم الله عز وجل مرة اخرى جاء الى ميقات ربه فسال الرؤية بنفسه وهذا احد القولين عند اهل السير والجواب يندفع على التقديرين اما على تقدير تاخر اخذ الصاعقة عن السوال المذكور فظاهر واما على التقدير تقدمه فلانه لا يمتنع ان يكون سوالهم الاول على سبيل التعنت والعناد كما يقوله اصحاب

النبه ولما اخذتهم الصاعقة ويكون سوالهم الثانى على سبيل الاستيقان وطلب المعرفة والعيان ولهذا اجيبوا كما يجاب السايل الطالب للحق المسترشد الى اليقين ويزاح علته ويمكن ان يكونوا لعدا خذ الصاعقة لهم واحياء الله تعالى لهم اقترحوا مرة اخرى ان يسال موسى ع وتخيلوا ان سوالهم كان سبب اخذ الصاعقة اياهم وذلك بخلاف سوال موسى ع فانه لا يصير سببا للاخذ لحرمته وكرامته عليه تعالى وللحوامل على ان يسال الله تعالى ذلك وليس ذلك باول جهالاتهم وسفاهاتهم وسيجى ما يدل عليه من البلاغ المعصومين الطاهرين صلوات الله عليهم وليس فى الصاعقة دليل على امتناع او اشارة الى رد دليل يمكن استنباط من الحكاية المذكورة فى الجواب هو انه لولا امتناعه لم يكن لاخذ الصاعقة داع اذ غاية ما يلزم فى سوال الممكن وحاصل الجواب ان اخذ الصاعقة لسفهه كونه من اجل استحالة الرؤية بل يجوز ان يكون لتعنتهم فى طلبهم وانت خبير بان الذم والتوبيخ انما يتعلق بالقبيح وبما يكون صالحا لان يتعلق به اللوم والعيب فلو ان انسانا شكى صاحبه بعجزه اخر وطرلومه وذمه وقال انه يلقانى اطوارا وتارات ويكلمنى مرات واحيانا كان كلاما مردودا وجاء عرفا بين المحاورات مخالفا لما عليه الخطاب حتى يقول كلمنى بالقبيح ويلقانى بما يؤذينى وهذا واضح لا غير محتاج الى الاطناب وقد قررناه فى تعليقاتنا الاصولية حيث لا يبقى شبهة معه وفى الاية لم يذكر سوى قولهم ارنا الله جهرة فلو لا ان الجهر او المواخذة عليه مندرج فيه مفهوم منه لكان لا يوافق النظم المعجز وايضا قال تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقد دل على ان المسؤول موصوف بانه اكبر ولم يصف السوال بتعنت بل على الله فلا ينبغى ولا يناسب فى الجواب ح ان يقولوا المراد فى الاية ان سوال قبيح من حيث تعلقه بالمسؤول

المذكور واما انه مع ذلك كان ذم سوال اهل الكتاب لم ينزل عليهم كتابا من السما لا يدل على استحالة التنزيل
المذكور وانما يدل على التنزيل اكبر من ان يسال لا سيما في ذلك الكتابة ولا وقوعه ابتداء من غير مسألة
واما ما قاله البيضاوي من انه يجوز ان يكون لاستحالته في تلك الحال فيرده ايضا حلوله لا يدعي
تقييد المسئول بحالة معينة وههنا نظر وهو ان السوال المذكور اما ان يكون معلوم القبح عندهم
او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يتوجه الذم انما قام المعتزلة والاشاعرة فانهم اتفقوا على ان
التكليف واعلامه مما يتوقف عليه الذم والعقاب عادة وعلى الاول اما ان يعلم عقلا من خلاف
ما ذهبوا اليه واما شرعا هو خلاف المنقول لان كل منقول في هذا الباب يدل على ان موسى عم
لم يكن اعلمهم انه قبيح شرعا ولم يكن جرى بينهم ذلك وايضا كان ينبغي ذكره في مقام الذم والتوبيخ
ولم يذكروا امثال ذلك الذم والتوبيخ كثير احيانا يوجد في كتاب الكريم مما لا يوجد له وجه سوى
التقبيح والتحسين العقليين واما ما مثلا فلان تجويز الروية باطل بل كفر واذا دان كفر
علم وكونه كفرا ثم لعله لم يكن معلوما كونه كفرا وكل باطل غير مطابق للواقع لا يكون كفرا بل لعله
لم يكن كفرا في ذلك الزمان اصلا لان موسى عم لم يعلمهم ذلك وعلى تقدير تسليم اعلامه فلعله لم
يعلمهم انه من قبل الله تع وانما اعلمهم من قبل نفسه على جهة الاستفادة بالنظر والاستدلال
وقد تقرر عند الجمهور من المعتزلة والاشاعرة ان قول النبي صلى لا يكون حجة فيما يكون من هذا القبيل
ولو كان من الاحكام والعجب من الكفر قول النبي في الحج مخبرا عن جبرئيل ع بانه مروا انه يامر ان يامر
الصحابة بالاهلال ويكفر قوم موسى في مثله وان اراد وا انه كفر عند المعتزلة بانهم يكفرون كل
من يجوزه فالظاهر انهم يكفرون الكرامية القائلين بالروية في الجهة وعلى سبيل المقابلة وهذا ذكر

في الك

في الكشاف في تفسير الاية انه يعرف من سيرتهم بالبيله ولولا ان السر بالملكة مما يبدع الكفر لم يحتج الى نفي العوذ
وفي قوله تعالى انهم خافوا ان تشنع الورى بمعشر دابالملكة دليل الايمان على مذاهم على تقدير تسليم
انهم يكفرونهم للعلة لضرورة ثبوته بالكتاب والسنة عندهم والملزوم ان يكون ذلك كفرا في زمن
موسى عم الا ترى ان اصحاب هذا المجيب يكفرون القائل بجاهل تعليل الحكم المنصوص عليه في الكتاب
ولو لم يكن القول به كفرا في زمن موسى عم عندهم لكان القول بجريمة كفرا في ذلك الزمان
واما انه بط فلا يخفى ان كل باطل لا ينبغي ان يرد على صاحبه من ساعته وانتم تردون مسئلة كثيرا
من النبي كما يظهر لمن تتبع الاثار والسير وقياس ذلك على السرقات الذي نقله قياس مع الفارق
الا ترى ان العدلية لا يجعلون اصحاب الروية بمنزلة المشركين وهو ذنب يغفر امثاله وليس عين
هذه المتابعة ثم لا نم ان موسى عم لم يزجرهم عما اقترحوه ولم يرده لكنهم لم يرتدعوا عن اقتراحهم
العوا
والحوا عليه ولجوا فقالوا له لو سلمت الروية لنفسك لجاز لنا فوانا مشاهدة وعيانا وليس
بممتنع في العقول ان ياذن الله تع في ان يجيب موسى بمقترحهم وان علم استحالة ما كانوا يرونه
ويكون في ذلك لهم لطف ومصلحة يعلمه الله تم كيف والقبح منه تم يستحيل عند العزم ويجيء ذلك في
حكاية هذه القصة ان شاء الله واما ما لنا فلانهم انكانوا ه قال في شرح المقاصد والمعتزلة
تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مومنين لكن لم يعلموا مسئلة الروية وطلبوا جوازها
عند سماع الكلام واختار موسى عم في الرد عليهم طريق السوال والجواب من الله تع ليكون اوثق
عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مومنين حق الايمان بل كانوا شاكين بل مستدلين او
فاسقين او مقلدين واقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الروية الى نفسه

دونهم لئلا يبقى لهم تردد في قبول الرسالة النفسية لرؤية الله قدرة على الرؤية وكل ذلك خبط لان
السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند
سؤال الرؤية ليسمعوا الجواب الله ثم وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولم يقصد منهم على
تصديق موسى ع في الاخبار بامتناع الرؤية فلا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية
الا ان يطلعوا قومهم والسائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوا من موسى ع مع تأييده بالمعجزات فمن
السبعين اولى انتهى كلامه وقريب منه ما في شرح المواقف وغيره خبط من وجوه اما اولا فلان المشهور
في السير والتفاسير انهم كانوا حاضرين وان القائلين بذلك هم السبعون الذين اخذتهم الصاعقة
وقد صرح بذلك في الكشاف والقاضي في مواضع عديدة ولا قولهم بذلك فيه اي جرم اخذتهم
الصاعقة والذين قالوا انهم عشرة الاف من قومه لا يخرجون السبعين عنهم واما ثانيا فلان ما
ادعاه من انه لم يقصد منهم عدم تصديق موسى ع في الاخبار بامتناع الرؤية فلعلها ادري من اخبر
بذلك ومن اين علمه وانما هي دعوى مجردة لا شاهد عليه من العقل والنقل وكل المفسرين والمورخين
ما نقلوا خلاف ما ذكره وان كان مستنداً للنا انهم كانوا خواص موسى ع واصحابه وكانوا صالحين
ابرارا فمع بطلانه وظهور فساده على الواقف على جملة القصة من مواضعها يرد ان مذهب القائل
ان الصحابة كلهم عدول ومع ذلك ارتدوا وانكروا قول النبي ص في الوقايع وهذا الانكار حتى صار العلماء
يستدلون به في كتب الفقه والاصول على مطالبهم على ما اشرنا اليه فاي استبعاد يلحق عدم تصديق
موسى ع في الاخبار بامتناع الرؤية مع ان بين المقامين بونا بعيدا فانهم يجوزون هذا القائل
من جملة الاحكام الشرعية وتبعيته ان يكون من قبل الله ويحتمل ان يكون من عند نفسه خطاء النبي

وذلك ابعد ولذلك قال المنكر ايلمانه وما ينكرونه من جملة الاحكام العقلية ويتطرق اليه جوازان يكون
من قبل نفسه لا من جهة الوحي والخطاء في مثله ما قد ذهب كثير من العلماء حتى جماعة من اصحابنا الامامية مع بلوغهم
في تنزيه الانبياء سلفاً يعبر عنه من علمائهم وقد كان يكفي الاكتفاء في الرد على المعتزلة بان الطامعين
بسبب سماع كلام الله هم السبعون والقائلين ارنا الله غيرهم ولم يكن يحتاج الى دعوى انهم لم يقصدوا
منهم الانكار واما ثالثا فلان السبعين لعلهم لم يذكروا قول موسى ع وانما سألوا ابتداء منهم بناء
على طمعهم فيه ولم يرد عليهم موسى ولختار طريق السؤال والجواب ليكون اهدى الى الحق واوثق
عندهم وابلغ في الخطرات الوهمية والوساوس الشيطانية واما ان الصاعقة اخذتهم فلعلها لانكارهم
لما اخذتهم فقد عرفت انه لا اعلمنا وقد نقلنا عنه في هذا المقام واما رابعا فلان دعوى انهم
لما لم يصدقوا موسى ع مع اياته الباهرة لم يصدقوا السبعين اولى ظاهر البطلان عجلا ولو صح مثله لورد
ان الاعراب اذا لم يصدقوا النبي ص في ابقاء النمر مع تأييده بالمعجزات فان يصدقوا الشاهدين مع انه
رجل واحد من امته اولى فاي معنى كان استشهاد النبي ص اياه حتى سماه بعدل شهادته بشهادتين
ويجري مجرى ان يقول احد ان المشركين اذا لم يقبلوا من النبي ص دعوى النبوة مع مشاهدتهم منه ع
كثيرا من المعجزات فان لا يقبلوا من المسلمين لو المشركين حياد هم اولى ع فقد كان الواجب ان
يقرب المسلمون عما يرد ونقل معجزاته المتجددة للمشركين وسدوا باب الاحتجاج ونقل الاحكام
الحادثة للجاحدين وكان عليهم ان لا يقبلوا الخبر المتواتر ويجحدوا وجود مصر وشام ووجود الترك
والديلم وساير الاقوام لانهم جحدوا قول النبي ص المؤيد بالمعجزات فان لا يقبلوا خبر اهل التواتر ويجحدوه
اولى ولا يمكن ان يقال العلم يقبلوا خبر التواتر لكنهم لم يقبلوا خبر السبعين لانهم قاصرون عن

وانهم يقبلون خبر الشعبيه لكونهم يوسون بلا ايه لكونها اسوه ساير الايات في مقابلة بالرد والجحود
لان الشعبي ربما جاوز عن حد التواتر سيما اذا كانوا اسوة القوم وامنائهم ومن المعروفين بالصدق
المشهورين بالصلاح واما الثاني فمع عدم انطباقه على كلام القايل كما يظهر بادنى تامل سلّمنا به
لا يه لعل طاير فايت لولا فالشيخ التجاه موسى عم لما لم يكن فايدة في اخبارهم فما ريك
تجري فما الفايده في اخباره عن اولئك المعاندين واسماعهم كلام الله وقد جاء النقل باب اختيارهم
انما كان حتى يبلغوا قومهم انهم سمعوا كلام الله كما سمع موسى عم والكار هذا النقل مع استفاضته
وشهرته يجري مجرى انكار وجود موسى عم والغرض ان هذا التطويل اعلام ان القوم في عشو ما يدهون
اليه ويتوارثونه عن اسلافهم يبلغوا الى درجة حتى احلوا انواد الضرورة واطفئوا مصباح العقل في
نضرته والى السيد المرتضى والعلامة الجليل انما عدل عنه الى ما ذكره مع التزامه تقليله لفظا ومعنى خصوصا
في هذا البحث لما راى فيه ما هو من هذا القبيل كلام اخباره بامتناع الرويه اه غايته الامر ان يكون
هذا الطلب خاليا عن فايده تخص به ولا يوجد بدونه في صورة الاخبار من قبل نفسه وقد تقرر
عندهم في مسئلة في قبح الطغيان ودعوى الجامع ان مثله السي محال عادة وعقلا ثم انه
منقوض باكثر الايات الوارده في الاحكام الشرعيه فانه كان يمكنهم ان يخبرهم النبي بالحكم الشرعي
الذي اوحى اليه ولم يكن يحتاج الى ان ينزل الايه منطوقة من عند الله ولا ينفع في المشركين
نزول الايه ايضا واما ان الغايه فيه ان يكون ايه باقيه الى ما يعلم ويكون اهل الحق واثبت للقلوب
فمشترك بينهم وان سمعوا الجواب هو الخبر بانه كلام الله لا يخفى ما فيه اما اولا فلان سماع
الكلام مع انتفاء متكلم ظاهر سيما اذا كان من جميع الجهات على اسلوب ايه عظيمه ودلالة واضحة

فای

فای حاجة الى ان يخبر موسى عم بانه كلام الله ولعله يزعم ان تكليم الله تعالى مع موسى عم على
الوجه المانوو لم يكن معجزة له لو ايه فاذا لم يكن هذا ايه وخارقا للعادة مع عدم تكلم ظاهرا
فلا يكون تكلم عيسى في المهد حال الجبوان افتحم مع نبينا عم معجزة لهما اولى واما ثانيا فلان
الملكان الجبل وسماع الكبرى والعلامة العظمى كانت مقترنة بتلك الجواب لم يكن فيه كفايه
واغناء عن اخبار موسى عم بانه كلام الله تعالى ولم اقف للقوم على اطراف منه وان كلامهم طريق
قوله واختار موسى عم في الرد عليهم طريق اه اشار به الى رد الجواب الطويل والثاني بان السوال وان
لم يكن محتاجا اليه لكنه لشك هذا الغرض يجوز ارتكابه وتاخير رد الكفر والباطل المسالة جائز وقوله
واضاف موسى عم الرويه اه جواب عما ذكره اولا من انه لم يقل ارهم ينظروا اليك ولعله اشبه
ادنص هذا الجواب عن الدليل لما اختاره سيدنا الاجل المرتضى في كتابه تنزيه الانبياء وعزر الفوايد
واليه بوجوه منها حكايه طلب الرويه من بني اسرائيل في مواضع كقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وكقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون ومنها ان موسى عم اضاف ذلك الى السفهاء قال الله تعالى فلما اخذتهم
الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا واضاف ذلك
الى السفهاء تدل على انه كان بسببهم ومن اجلهم حيث كانوا سالوا ما لا يجوز عليه تعالى وذكر الجهرة
في الرويه يويد انه لم يكن لطلب العلم لانه انما يليق بالبصر دون العلم والمفسرون اختلفوا
في المراد بما فعل السفهاء فبعضهم يفسره بطلب الرويه وعليه يبتنى كلام المرتضى وهو الاظهر ولهم
وبعضهم يفسره بعبادة العجل ولا تاييد في الايه على هذا واجاب عن نسبة السوال الى نفسه

ووقوع الجواب مختصا به ع بانه غير ممتنع ووقوع الاضافة على هذا الوجه مع ان السوال كان لاجل
الغير اذا كانت هناك دلالة نوع من اللبس تزيل الشبهة فلهذا يقول احدنا اذا استشفع في حاجة غيره
المشفوع اليه اسألك ان تفعل بي كذا وكذا وتجيبني الى ذلك ويحسن ان يقول المشفوع اليه قد اجبتك
وشفعتك وما جرى مجرى ذلك وانما حسن هذا لان للسائل غرضا في المسألة وان رجعت الى الغير
محققه بها وتكلفه لكلفة اذا اخصه ولم يتعده ومما يورد على هذا الجواب ان السوال اذا كان
للغير فمن اي جرم كانت توبة موسى حين قال تبت فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول
المومنين وانما يكون التوبة عن ذنب وجرم ويجيب عن ذلك بانه انما تاب لانه اقدم على ان يسال
على لسان قومه ما لم يوذن له فيه وليس للانبياء ذلك لانه لا يومن ان يكون الصلاح في المنع منه
فيكون ترك اجابتهم اليه منفرا عنهم وليس يجري مسألتهم على سبيل الاسترشاد وبغير حضور قومهم
مجرى ما ذكرناه لانه يجوز ان يسألوا مسترشدين ما لم يوذن له فيه لان منعهم منه لا يقتضي تنفيرا وفيه
ضعف والصواب في الجواب ما ذكره المرتضى قده ان ليس في الاية ما يقتضي ان يكون التوبة وقعت
من المسألة او من امر يرجع اليها وقد يجوز ان يكون سال ذلك اما لذنب صغير تقدم تلك الحال
او تقدم النبوة على راي بعض المعتزلة فلا يرجع الى المسألة وقد يجوز ان يكون ما اظهره من التوبة
على سبيل الرجوع الى الله تع واظهار الانقطاع اليه والتقرب منه وان لم يكن هناك ذنب
معروف والحاصل ان الغرض من ذلك انشاء التذلل والخضوع واظهار الاستكانة والضراعة
وعلى ذلك ينبغي حمل كل ما وقع منهم ع من الاعتراف بالذنوب والعصيان من غير ان يكون هناك
معصية وذنب صغيرا وكبيرا ويجوز ان يضاف الى ذلك الغرض تعليما وتوقيفا على ما نستعمله

ولدعوا

وندعوا به عند الشدائد ونزول الاهوال وتنبيه القوم المخطئين خاصة على التوبة مما التمسوه من
الرؤية المستحيلة عليه تع فان الانبياء وان لم يقع منهم القبيح عندنا فقد يقع من غيرهم ويحتاج من
وقع ذلك منه الى التوبة والاستقالة كما في طلب ابرهيم ع كان اوحى الله اليه ان الله تع اتخذ
خليلا وانه يحيي له الموتى ان ساله ذلك وكان ع وقع في قلبه من باب الخاطر ومن القراين التي
يمكن التفرس بها انه هو الخليل الذي يراد فاراد ان يعرف ذلك يقينا ويطمئن قلبه بذلك و
ذكر هذا الثاني بالمواقف وهو مروي في كتاب العيون عن الرضا ع وتوجيه اخر اورده المرتضى قده
في كتاب التنزيه وهو ان جبار عهد ابرهيم ع كان توعده وتهدده بالقتل ان لم يره احيا الموتى
فالمراد بالاطمينان هو الامن من توعد ذلك الجبار وتهدده لكن لما كان تهدده فعلا لما
وكان الاحتمال المذكور وجها للطلب الرؤية وعرضا يخرج عن هذا السوال بتوجه السؤال لرده لا يخفى
ما فيه فان تحصيل الطمانينة لا يتوقف على طلب وقوع الحي بل كان سوال العلم باستحالته اولى بالطلب
وادخل في الادب واجيب بان الزام حمل النبي المصطفى بانكم اه هذا تهويل وتشنيع لا يرجع الى طائل
اذ المرجع فيه واسناده بمعقول ما قرر السائل في سواله ان مسألة الرؤية مما لا يتوقف عليه شيء من المعارف
المطلوبة فهذه المسألة تجري مجرى سائر العلوم التي تتعلق بالمعاش والثاني للاولى من احكام
الجواهر والاعراض على ان كل ما يتعلق بالكائنات يتعلق بقوله تع ان الكافرين قوله تع عملهم ولا
فرق بين نفي الفعل واثباته له تع وبين نفي الرؤية واثباته والفرق بجهة يستلزم الجهل باحدهما
التغير ولا يستلزم الاخر وروى الجمهور ان عايشة كانت تلعب بتماثيل فرآها النبي ص على تلك الحال
ولها من عنان كالهاجاج فقالت هذه صورة الفرس فقال النبي ص متعجبا من ذلك ايكون للفرس

لما جاح فقالت ما علمنا ان خيل سليمان كانت لها اجنحة وانه عم امر ابا هريرة ان يبشر الناس بان من قال لا اله
الا الله دخل الجنة وهم ابو هريرة امتثالا لامر النبي صم فاستقبله عمر بن الخطاب واستخف به ثم اتى النبي صم
ونبهه على وجه الخطأ فيه وانه لو علم الناس مثله ذلك لتكلوا عليه واهملوا العمل فقرره النبي صم وصوبه
وحاشية ابن تخل الملسه ومن ابطل بعض تصويب راى حباب بن المنذر مشهور مستفيض وانت
اذا تتبعت كتب الجمهور وجدت من ذلك الكثير الشايع وما يربى على الحساب والضبط فاذا كان لعايشة
وعمر ان يعلموا ما جهل النبي صم الذي هو خاتم النبيين المرسلين فلو كان لاحاد المعتزلة ان يعلموا
ببركة الاقتباس من مشكوة النبوة ما لا يعلم موسى عم لم يكن به باس بل كان احق واولى واليق
واحرى وقد علمنا انه كان لنبينا صم علوم زايدة على علوم الانبياء السابقة ومزية في ذلك على
غيره من الرسل فلو كان بعض هذه العلوم المختصة به عم وصل الى العلماء من امته لم يلزم من ذلك
محذور ولا يقدح ذلك في اعتناء شه على الانبيا وقد كان لوط منهم ابن بن عمه في البيت معه حين
قال او اوى الى ركن شديد وقد علمنا عن محمد الله تعا انهم كانوا رسل ربنا وهذا موسى عم لم يعرف
وجه الحكمة والصواب فيما فعله الخضر بالسفينة وغيرها وقد علمه احاد ملائكة الاشاعرة والمعتزلة بل
احاد الصوفية من امة محمد صم فان قالوا فعلماء قريب قلنا فقد علم موسى عم اتباع الروية ابهم بل
افضل وانهم الذين يقولون ان علماء امتي كانبياء بني اسرائيل واي مفسدة في ان يعلم من هو
في مرتبة بعض الانبيا بعد البحث والفحص ما لا يعلمه بعض اخر في بادي الراى واول النظر ومن يسلم
ان علماء المعتزلة خارجون من هذه القصية الصفة فلعل قولهم ان موسى عم يعلم ان الله لا يجاب الى ذلك
المطلب الذي ساله اولا نعم وعلى الاول يلزم العبث وهو غير بعيد بما ذكرتم وعلى الثاني يلزم جهل النبي

المصطفى بالتعليم ما علمه احاد الاشاعرة والمعتزلة والفرق غيرهم ودعوى ان كل منهما سلبية يجب ان
يكون معلوما فقد فرغ السايل عن ابطالها واعلم انه يمكن ابطال بناء الدليل على اصول المعتزلة بان
يقول طلب ما علم عدم حصوله محال لكونه عبثا والجهل به ايضا يستقبح لجواز ان يكون في امته من يعلم ذلك
وجهل النبي صم بما يعلمه بعض امته في المعارف الالهية وانه يكون ضروريا للامامية ولا للدليل السمعي
اشد في التنفير من كل ما يعد من هذا القبيل ثم لم يكون ذلك في غير المعارف الالهية من الاسباب
والوبايات وتدبير الحروب فعل الوثم لزم ان يكون النبي صم عارفا بجميع المعارف الالهية من اول البعثة بحيث لا
يتجدد له علم من هذا الباب ثم لا يخفى ان طلب ما علم استحالته وعدم وقوعه فيما يرجع الى حصول البيان وقد لزم
الثاني المعتزلة في تكليف من علم منع منه المكلف به اذ قبل ان يتهم لا بد ان يكون هو الطلب المعلوم استحالته عبثا من جهة
الياس من حصول المط فينبغي اهتمه للذي ما يجدا خر عليه يبتني امتناع تكليف الى دون تكليف ما علم
عدم وقوعه مع امكانه واما كون الجهل سببا لا مكان علم البعض منهم بذلك فبعيد جدا لان التنفير انما يلزم
من وقوع الجهل والعلم المذكورين واما جواز العلم مع وقوع الجهل فلا يستلزم الا جواز التنفير بمعنى
امكانه ولو كان ذلك محذورا لم يكفه له مدفع لانه لازم لجواز الجهل والعلم المذكورين ولا شبهة فيهما
فان الجهل جايز عليه عم والعلم يمكن لامته والقول بان امكانهما يستلزم امكان اجتماعهما والمحذور
فيه لا ولما لزم الاصحاب في الكلام اه هذا مبني على ان الاستدلال بالاية ضعيف مع ان الظاهر مما يصرف عنه
بالدليل ويستقيم الدليل على خلاف ذلك وقد علمت فيما سبق ان الدليل الاول الايه كان من هذا القبيل
ثم ان المستدل الزم الدليل على ان المعلق عليه هو السكون حال التزلزل والحركة من نفس الكلام الذي
وقع التعليق فيه ولم يتعرض المجيب لشيء من ذلك وحكم باحتياج الكلام الى الاضمار ثم اعترف بعدم

احتاج الكلام الى الصماد فى جواب السوال الذى يلى هذا الكلام وقد بناه على ما بنى عليه المعترض اولا
ولا يخفى ما فيه من الخبط والاضطراب والطلاقات ما تخيل من الجواب اولا وتحرير الكلام ان المعلق عليه
هو الاستقرار مطلقا بل مع المستقل وعقيب النظر بدلالة الفاء وذلك لانه اذا دخل على ان يفيد اشتراط
التعقيب بالتعقيب لاشتراط كان او الداخلة على المضارع ربما يفيد استمرار الامتناع لا امتناع
الاستمرار على ما تقرر فى محله وحملوا عليه قوله تعالى ولو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم الاية فههنا الشرط
وقوع الاستقرار عقيب النظر والنظر ملزوم لوقوع حركة الجبل عقيبه فوقوع السكون عقيبه محال
لاستحالة وقوع الشى عقيب ما يتعقب منافى ذلك الشى ويستلزم وقوعه عقيبه وبهذا يندفع البحث
ما اشار اليه من ان الاستقرار حال الحركة ممكن فان المعلق عليه ليس هو الاستقرار فى ذلك الزمان
كيف كان بل بشرط كونه عقيب النظر وذلك يفيد اشتراط ملزوم الحركة والسكون بشرط ملزوم
الحركة محال والحاصل ان قولنا ان سكن هذا الخاتم حين تحركت اليد الامر كذا تعليق لذلك
الامر بسكون الخاتم بشرط حركة اليد ويتبادر منه بهذا المعنى ولهذا يعد ذلك تعليقا بالمحال ومع
هذا التبادر نكابره لا يتحقق صلحها الخطاب ولو لم يكن متبادرا فلا اقل من مساواته الاحتمال
الاخر وعلى التقديرين لا يتم الالزام لما عرفت ان تعليق الروية على الاستقرار فى الاية من قبيله فان
النظر بمنزلة حركة اليد والاستقرار بمنزلة سكون الخاتم واما ان النظر يستلزم اندكاك الجبل
وتزلزله ولا علاقة بينه وبينه وانما هو مصاحبة اتفاقية نعم ولعل النظر ملزوم للحركة كان
استقرار الجبل ملزوما لرويته وتحقق العلاقة بين النظر والحركة ليس بابعد من تحقق العلاقة
بين الاستقرار والروية على ما اشار اليه من ان الاحتياج الى استحالة الشرط انما هو بعد التسليم

لزوم العلاقة بينه وبين الجزاء وههنا جواب اخر على راى القائلين بوجود مشكل واقع وامتناع
ما لم يقع هو ان الاستقرار لما لم يقع فى الوقت الخاص الذى علق الروية على وقوعه فى ذلك الوقت
ممتنع ولو بالغير وتعليق الممتنع بالذات على الممتنع بالغير جائز لكان تحقق العلاقة بينهما كما تقرر
عندهم ان عدم المعلول الاول مستلزم لعدم العلة الاولى وهذا الجواب يتم ولو سلمنا ان العبارة
لا تدل على مضمون المشروط وان الشرط فى الحقيقة هو وقوع الاستقرار فى الوقت المعين مع
قطع النظر عن اشتراط كونه عقيب النظر او وقت الحركة وهو اوفق بطريقة المصنف والشارح القائلين
بامتناع تخلف المعلول عن العلة واما الشرط التعليقى فمعناه ما يتم به العلة وجعل الشرط اقساما
ثلثة احدها ما لا يكون علة ولا جزء العلة ولكن يتم به علية العلة ويتحقق به التاثير وثانيها الجزء
الاخر من العلة التامة وثالثها ما جعل بمنزلة الملزوم للجزاء وقد قال فى هذا الكلام شرح المقاصد
لفظا ومعنى على ما هو عادته فى هذا الشرح ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الجزء الاخير ربما كان مما
يتم به علية العلة التامة سواء اريد به العلة الغائية التى قيل فى تعريفها انه ما يحمل الفاعل على الفاعلية
او اريد ما يتم فاعلية الفاعل قبيل لحل المسمان لا وان زيد اما ثانيا فلان جعله وما جعل
بمنزلة الملزوم ان اراد به المشار اليه الى شرط لا يكون من جملة علل الجزاء ولكن يتحقق بينه علاقة
اللزوم فالحكام لفظ المنزلة وتصديره بالجعل لعوه طايل تحته ولفظ الملزوم مغن عن
التقييد الاولين منا ولهما فلا يحسن المقابلة ومع ذلك يحصر ما يكون علة فى القسمين الاولين
لجواز ان يكون الشرط نفس العلة التامة او الفاعل المستلزم لسائر ما يتم به الفعل لو فرضنا
ان المراد ما يتم به علية العلة معنى شيئا والى سبح شرط وسيعرض من الوجود الوجودية والعلمية

بل يختص بما ينسب الفاعل على الفعل ويكونه ملاحظيه في التاثير بالذات وفي التاثير بالواسطة تقام الكلام
وعظم الفساد وان اراد بالاشارة به الى ما جعل شرطا على سبيل المبالغة وللدعاء وان لم يكن
حقيقة ملزوما للجزاء ففيه ان بيان المعنى المجازي في هذا المقام امر طريق اذ المعنى المجازي لكل لفظ
امر يفهم منه ويجري في محله واي غرض يتعلق بذلك هناك ويجري هذا المجرى قولنا في تعريف
الانسان الحيوان المفترس ونحوه مما يمكن ان يستعمل فيه لفظ على ضرب من التجوز والانسان هو
الحيوان الناطق وما علاوه وحلوه مما يعتبر انسانا بضرب من التسامح وهذا هذا ومع هذا يكون
المعنى الحقيقي منحصرا في التقييد على ما ولينا به وقد قلعنا هنا ما يمكن الاطلاع به على ما فيه واما انا
فلا نظير لي وان كان ما يفهم مما ذكره هنا لكنه يناقض ما ذكره في شرح التلخيص في قوله تعالى قل
للذين امنوا يقيموا الصلوة حيث كان التقرير على مقتضى المقابلة قل لهم اقيموا الصلوة
ان تقل لهم اقيموا الصلوة يقيموا الصلوة ومن المعلوم ان قولك لهم ليس ملزوما لاقامتهم الصلوة
من ان الشرط لا يلزم ان يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان
متوقفا على شيء اخر نحو ان توضأت صحت صلوتك وكان الصواب في توجيه الاية والمثال
المذكوران يقال انهما مبنيان على توسع وتسامح فالظاهر اشارة الى ان اللايق بالمومنين والمكلفين
ان يكونوا في الطاعة والحرص على امتثال اوامره بمثابة بعد قولهم وامرهم اياهم سببا وعلة
لايقاعهم ذلك المامور به ممتنع التخلف عنه والمثال مبالغة في كون الوضوء علة في الصلوة
فاذا حصل كانه لم يبق شيء اخر يشترط في صحة الصلوة ويعتبر فيها ولنذيل هذا البحث بما روي
عن سيدنا الامام علي بن موسى الرضا عم روى الصدوق في كتاب عيون الاخبار في جملة ما اجاب به عم

عما ساله المامون قال له المامون بارك الله فيك يا ابن رسول الله فما معنى قول الله عز وجل ولما
جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني الاية كيف يجوز ان يكون كليم
الله موسى بن عمران لا يعلم ان الله تبارك وتعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يساله هذا السؤال
فقال الرضا عم ان كليم الله موسى بن عمران علم ان الله تعالى عن ان يرى بالابصار ولكنه لما كلمه الله
عز وجل وقربه نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه فقالوا لن نؤمن
لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعمائة الف رجل فاختار منهم سبعين الف رجل ثم اختار
منهم سبعة الاف ثم اختار منهم سبعمائة ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه فخرج بهم الى طور
سينا فاقامهم في سفح الجبل وصعد موسى عم الى الطور وسال الله تعالى ان يكلمه ويسمعهم كلامه فكلمه الله
تعالى ذكره وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لان الله عز وجل احدثه
في الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه
كلام الله حتى نرى الله جهرة فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله عز وجل عليهم صاعقة
فاخذتهم بظلمهم فماتوا فقال موسى عم يا رب ما اقول لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك
ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله عز وجل اياك فاحياهم الله وبعثهم
معه فقالوا انك لو سالت الله ان يريك تنظر اليه لاجابك وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته
فقال موسى عم يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له وانما يعرف باياته ويعلم باعلامه فقالوا
لن نؤمن لك حتى تساله فقال موسى عم يا رب انك قد سمعت مقالة بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم
فاوحى الله تعالى اليه يا موسى سلني ما سالوك فلن اؤاخذك بجهلهم فعند ذلك قال موسى عم رب ارني

انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه
للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك بقول رجعت الى نفي
بك عن حمل قومي وانا اول المؤمنين بانك لا ترى   ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
اعلم ان هذا الدليل هو العروة الوثقى والعمدة العظمى بنى الاشاعرة عليه معول قدمائهم وفي المواقف انه
العمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وذكر الامام في البراهين
ان معظم اصحابنا اعتمدوا في الرؤية على هذا الدليل والمصنف نقل ذلك وعرفتها هؤلاء المشايخ
الذين اليهم المفزع والمرجع درجتهم في التمييز عليه تدبر اللبيب ولنبطل هذا بعين الاعتبار ثم لا
يخفى ان السكون امر عدمي لا يحتمل الرؤية والاجتماع والافتراق لهما فانه لا يحقق لهما في الخارج
وكون الحركة مرئية محل نظر وتامل اما على راي المتكلمين فلانها عبارة عن الكون في المكان وهو امر نسبي
واما على راي الحكماء فالحركة بمعنى القطع اما امر خيالي وهمي او موجود في الخارج وعلى الاول امتناع رؤيته
ظ وعلى الثاني فحصول الاعراض الغير القارة وامتناع تعلق الرؤية بالعرض الغير القار واضح لانها
انية واما تعلقها به تعلقا دائما فبطلانه بالوجدان الصحيح شاهد بان ما يرى في الان نفسه
او جزء الكون مرئيا ثم واما الحركة التوسطية فلان الكون في الوسط امر اضافي فلا يتم رؤيته
والاعراض مثله كاللون والضوء وفي دليل رؤية الجواهر نظر اما اولا فلان رؤية الطول ثم وما قيل
في بيانه من التمييز بين الطويل والعريض بمجرد البصر فلا شاهد له لكونه معارضا بالتمييز بين البصير
والاعمى بمجرد البصر وكذا الخفيف والثقيل والحار والحلو والمر وغير ذلك وليس شيء من المذكورات
ما يدرك بالبصر وان اراد ان التمييز بسبب الرؤية بلا مداخلة العقل في ذلك سوى استعمال الباصرة فان فيه

بذلك

بذلك بل هو ظاهر البطلان فان التمييز بين الطويل والعريض عبارة عن الحكم بزيادة طول احد الامرين على ما ينبغي
دون عرضه وبالعكس في الاخر وهذا الحكم لا يتصور بدون تصرفات من العقل بعد اعمال البصر واما
ثانيا فلان كون الطول عرضا واحدا ثم   ولعله دوا اجزائه كل واحد من تلك الاجزاء ليس طويلا وكون
الجزء شريكا مع الكل في الاسم مطلقا ثم ودعوى ان العرض المركب ايضا لا يقوم بالمركب والحكم بسيط ظاهر البطلان
مخالف للبديهة والبرهان بل لصريح العيان واما ثالثا فلانا سلمنا ان الطول عرض بسيط غير مركب
لكن لا نم امتناع قيامه بمجموعه مطلقا انما يمتنع قيام كل منهما على حدة وليس هنا كذلك وامتناع قيام
العرض البسيط بالمركب ثم كالنقطة والوحدة وغير ذلك وعلى هذا يحمل ما ذكره الشارح في الرد على الدليل
واما رابعا فلان هذا الدليل لو تم لدل على ان الطول الذي هو نفس الجواهر الفردة فينبغي ان يكون الطول مرئيا
على اي وضع فرض لها اجزاء متلاقية او مفترقة منظومة او مبثوثة فالواجب ان يكون الطول المرئي في الشمعة
المدورة هو الطول المرئي فيه بعد تفتقها وتطويلها بحيث يبلغ فرسخا او ازيد فان قلتم الطول مشروط
بامر زائد في الاجزاء وليس نفس الطول بل التسمية الاجزاء موقوف على ذلك الامر الزائد قلنا يلزم ان يكون
المدرك في الحالتين واحدا متفاوتا ونهاية الامران التسمية تخلفت وهذا ظاهر البطلان على انا ننقل
الكلام الى ذلك الامر الزائد فانه غير قائم بواحد من الاجزاء وقيامه بالكل مستلزم للمحذور المذكور والجواب
مشترك   وهذه الصحة هي امكان محقق وانت خبير بان الامكان الذاتي غير معلل لانه محض مجال
الوجود فالمراد بالصحة امر وراء الامكان الذاتي يدخل فيه ارتفاع الموانع ووجود الشرائط ثم لو كان
المراد من علة الصحة متعلق الرؤية يكفي قوله فان الاجسام والاعراض لو كانتا وكان سابقه ولاحقه
لغوا محضا وغير مرتبط ومنتظم بل هذيانا وهذرا وايضا اي غرض يتعلق بالتعبير عن المرئي بعلة صحة الرؤية

وهل يسمى عاقل مستقيم الامر المضروب المسوى على صحة العقل والعرف وبالجملة العدم على هذا التقرير احد
لا عادا او خروجا عن قانون الكلام فكانه لاجل هذا انحرف صاحب التقرير عنها والدليل وتعداه
الى دليل اخرى يبتنى على هذا التقرير وهو ما ثبت اخر وهو ان المرئي على هذا التوجيه امر مشترك ولا يرى
لا امر المختص الخ فكيف يحصل التمييز بالرؤية بين الخصوصيات وقد بني الدليل على ان الرؤية بها يميز
بين الطويل والعريض ولو قيل ان المدرك بالبصر هو الامر المشترك والخصوصيات انما يتميز منه
بمعونة العقل فمن الواضح ان ما به الاشتباه فلا يمكن اخذ ما به الاشتراك فمتى الحاجة الى ادراك
خصوصيات اخرى يدرك بمعونتها هذه الخصوصيات على انه على هذا يبطل الدليل عن اصله فان
تميز الطويل عن العريض لا يدل على رؤية الطول اصلا بل يجوز ان يدرك بالعقل وان قال قائل بان المراد
بالاشتراك العلة علة كون جميع ما يرى مشتركا في امر يكون ذاتيا له او نوعا وليس المراد ان الامر المشترك
هو الامر المرئي فقط فالتشنيعات على هذا التوجيه وعدم انطباقه على عبارة بهم اشد فقول ان الطول
والعريض وادراك خصوصية الطول والعرض انما هو في الوجود واما ان الوجود على اي حال
فغير معروف لنا واما هذه الصفات من الطول والعرض وسائر ما نعلم اشتراكه معها في الموصوف
صفات الوجود وهذا الظهر ما دام كل شي ويمكن ان يوجه هذا كلام بلا ملاحظة التوجيه المذكور
مع قطع النظر من هذا التوجيه بانا نعلم قطعا ان المرئي هو الموصوف بهذه الصفات ولا يمكن لاحد
ان يتوهم ان الملون شيء غير المرئي وان الطويل شيء اخر والمرئي شيء اخر فلو قيل ان المرئي هو الوجود
المشترك لزم ان يكون الموصوف بهذه الصفات هو الوجود المشترك وهذا الحق من اتصاف
الوجود الخاص بهذه الصفات لكن لما كان نفي الزام اتصاف الوجود بهذه الصفات محتاجا الى

دعوى

دعوى اتحاد المرئي والموصوف بهذه الصفات وعلى ما ذكرنا احرا لم يكن محتاجا الى دعوى هذه المقدمة
من خارج بل كان يلزم المستدل باعترافه اقرب للامر بين هيهنا بحث اخر وهو ان المعتزلة و
من تبعهم وجلاوهم انما يقولون بامتناع رؤية ذاته الموجودة تعالى الله عن ذلك وهو المذهب المحقق
بهم الذي انفردوا به عن الاشاعرة ومن تبعهم والذي اختص بالاشعرية واتباعهم هو ان ذاته يرى
وهو المراد في هذه المسئلة لا ترى ان الكرامية يقولون برؤيته تعالى في الجهة لكون المرئي جسما
ومن البين ان الذين قالوا بكونه جسما هو الموجود دون الوجود ولو كان مراد الاشاعرة ان المرئي
هو الوجود الخاص او المطلق لكان الفرق بين المذهبين ان المرئي هو الذات دون الوجود او
الامر على العكس ولا يحصر في ان الرؤية في الجهة او تنزيهه منزهة عنها بل الاشاعرة قاطبة ينفون
رؤية الوجود عن اصله على ما اطلعنا عليه وسيجي في الشرح ايضا ولو كان فيه قائل هو امام الحرمين
ونتيجة الاشعري حسب الدليل المذكور لو تم لدل على غير المتنازع فيه في المسئلة بل تم الدست
للمعتزلة لانه دل على ان ذاته تعالى لا يرى وهو مراد المعتزلة واما ان وجوده يرى فنفيه ليس مقصدهم
لهم في هذه المسئلة وليس هذا المقام موضع نفيه واثباته بل ليس ذلك مسلما وهما فيه اصلا على ما اشرنا
اليه من الاشاعرة ايضا قائلون بنفي رؤية الوجود ولو صح ان نقول انه بذلك يكن ما نعا
من ان نقول المعتزلة بذلك ايضا واما ان بعض اصحاب الاشعري التزم ذلك وان المرئي هو الوجود
فحسب فقد اعترف بان الحق مع المعتزلة في هذه المسئلة لكن ههنا غلط وقع من جميع العقلا سواء كانوا
من المليين او المشركين حاضرين كانوا او بادين مشرقيين ومغربيين وهو ان المرئي هو الموجود
دون الوجود فان احدا من المشركين من الحنفاء والصابئة والمشبهة للصانع والمعطلة لا يرى ذلك

ز المعلوم انه لا يقر المعتزلة ولا جرم لهم فيه والبليه اذا عمت طابت ولعمري اني ما كنت ظننت ان تنتهكه
اجلا من اثبات هذه الترهات في بطون الاوراق وتسميته نصرة المذهب وقيامه مقام الطامع في
الثواب لاجل اجزاء هذا الصنع الجميل ولو اكتفوا مرجحا حال الوجود او قول ان اراد بالمصحح
ما يكون تمام المصحح بحيث لا يتخلف عنه الشي ما له مدخل في الصحة فمن البين ان العصا وفي الوجود و
الحدوث مع ما في البطلان اذ الرؤية لها موانع كثيرة كيف وهم قائلون بان علم تعلق ارادته تع
بعدم الابصار عن ادراك المبصرات وكونه حجابا بين الرائي والمرئي وشرط الرؤية ومن المشترك
بينهما على جهة مخصوصة ووضع معين بالنسبة الى الرائي الى غير ذلك مما يشترط الخصم في الرؤية
ولا يخفى علم اشتراكه بين اشخاص الممكنات في جميع الاحوال لا الصحة المعلولة لهذا المصحح
ايضا لا يتغير في جميع الاحوال وان اراد به ما له مدخل في الجملة في الصحة فنمنع انه مشترك بين
الجوهر والعرض في جميع الاحوال وانه هو الوجود لا انه لا يلزم من تحققه في شانه تع صحة الرؤية
بالمعنى المتقدم وهو انتفاء الموانع وتحقق الشرائط ولا تحقق شرط من شرائط الرؤية او ارتفاع
مانع من موانعها في شانه تع مما لا ينفيه احد من العقلاء ثم لا يخفى ان العصا والمشترك الوجودي الذي بين
الجواهر والاعراض واوقاتها في الوجه المطم من العلة هو وجود الجواهر والاعراض والوجود الذي
القابل للتاثير وكون ما به تعيين هذا المعنى امرا سلبيا لا يضر في التاثير انه تعينه المؤثر الوجودي
ربما كان زايل الوجود السلبية ليس يضر ذلك في كون المؤثر موجودا على انه يمكن ان يعتبر المنفصل بامر وجودي
امر مشترك بين الجوهر والعرض والش انما ادعى اعضاء العلة المصحح المشتركة في المعينين المذكورين
دون المشترك مطلقا ونحن لا نجعل هذا المشترك علة مصححة ولكن نجعله مخصصا ومعينا للعلة ثم اقول

اذا جعلنا الحدوث شرطا لتاثير الوجود لا موثرا ولا جزءا له اندفع كون الحدوث مشتملا على السلب او اعتباريا
ولو جعلنا صحة الرؤية امرا عدميا امكن تاثير الامر الاعتباري والسلبي ايضا فيه ويمكن ان يرجع الحدوث
الى صفة وجودية لكون الماهية بحيث اذا وجدت كان وجوده مسبوقا بالعدم فالسلب خارج عنه ليس داخلا فيه
فيلزم كون الحدوث سلبيا فان الاجسام لا يدافع الواقع صفة او اكان في علية الحدوث
دون غيره من الصفات المشتركة لا وجه له اصلا بل الحدوث فيها وغيره من الصفات السلبية في امكان
التوهم والاستحالة في الواقع وانفصل عن غيره من الصفات الاعتبارية التي يدخل السلب في مفهومها
فقد اعترض عليه بوجوه ينبغي ان نذكر بيان علي هذا يكون معنى اختصاص العلة بحالة مع ملة
الوجه الاخر ذاعن الصفات التي يكون تحققها في حالة العدم ايضا لا يختص بحالة الوجود وان ثبت
خيرا فهذا الدليل مرانما عن هذا الجملة وتحاب فكر دليل على عدم فيه عظيم او عبا وتشكيك
ووجه الدفاعه ان الامكان اعتباري اه اقول فيه نظر اما اولا فلان كون الامكان
اعتباريا ان كان مبنيا على ان السلب داخل في مفهومه فمن ان نفس الامكان الذي يجعله علة
لسلب الضرورة من الجانبين او الموجود المعلوم بالنظر اليه وان كان مبنيا على ان هذا المفهوم غير
صالح لان يكون موجودا في الخارج انه يقصر عن الوجه في هذا المعنى بل ربما كان اقرب منه وقد سبق
الدلايل والتنبيه على كون الامكان وجوديا في هذا الكتاب ولم يسبق شي منه في الوجوه واما ثانيا
فلان الوجود انما يرى من حيث تحققه واتصاف الماهية به فصحة رؤيته مشروطة بكون الواقع في
نفسه في الرؤية حيث علته فليكن الامكان مرئيا من حيث تحققه وعدمه في حيث علته ولعل الامكان
انما يكون موجودا عن وجود الماهية ولا يكون موجودا حال علتها فان قلت حال وجود

الماهية ان يكون الكائن موجودا بوجود للماهية ضرورة امتناع كون معنى واحد وجود الشيئين
وكونه موجودا بوجود اخر ضروري البطلان فانا نعلم ان هناك موجودا واحدا لا موجودين
قلت يجري مثل ذلك في الوجود فانه يستحيل ان يكون وجود النفسه وللماهية بغير ما ذكرتم وكونه موجودا
بوجود اخر ايضا باطل بمثل ما قلتم فان قلتم لا نشترط في الوجود كونه نفسه موجودا بل يكفي كونه موصوفا
موجودا وذلك يغني عن اشتراط وجود اخر للوجود لانه مخصص حال الوجود وكون الوجود مرئيا
في حال وجود الماهية وغير مرئي في حال عدمها ليس مكابرة قلت كذلك نقول في الامكان ويكفي بوجود
موصوفه عن وجود نفسه ويخصص حال الوجود وايم العدم ونحن نمنع كون رؤيته الامكان في حال
وجود موصوفه غير مرئي في حال عدمه مكابرة من غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا اقول فيه
نظر اما اولا فلانه على هذا اثبات تعلق الرؤية بالجوهر والعرض ما يستدركونه لان ادراك الشيء
اذا خلا عن ادراك الجوهرية والعرضية وخصوصيتها اعم من ان يختص باحدهما او يشترك بينهما
بان يخص باحدهما والبعض بالاخر كان المدرك هو الامر المشترك بينهما لا محالة على ما زعمتم فكان
حاصل الدليل ان المرئي هو هوية الشيء المطلقة وليس يدرك خصوصياته فليس المدرك شيئا من
الخصوصيات بل الامر المشترك والامر المشترك منحصر في الوجود والحدوث اه فكثير من المقدمات
مستدركة في الدليل تعينه واما ثانيا فلان خصوصية التحيز والنسبة الى مكان مدركة في كل مرئي ولا
على الاحاد نقول انا نرى الشيء من غير ان ندرك تميزه بالذات او بالعرض وهذا الوصف
المشترك اقرب الى كونه مرئيا من الوجود الذي زعموه واما ثالثا فلان الهوية المطلقة اذا كانت
مرئية لم يلزم منه ان يكون الوجود مرئيا فلعل المرئي هو الوجود الزائد والتشخص الزائد وهو

ما يتفرع على الوجود المطلق في صحة الرؤية وكون زيادة التشخص او الوجود غير معلوم بالرؤية ثم بل
اكثر الناس حتى اصحاب الاشعري يذهبون الى زيادة الوجود والتشخص في كل موجود ولا
يجوزون للعينية ولعلهم ادركوه بالنظر وانفى الرؤية وحاموا عليه الصانع الذي يرى
واذا ثبت ان الصانع لا يزيد عليه شيء منها لم يثبت رؤيته فيتوقف الفلاح على اثبات ان
الوجود والتشخص زائدان في شانه تعالى واني لهم ذلك مع ان بعض اصحاب الاشعري يذهب الى
عينية الوجود والوجوب في شانه تعالى وقد تقرر في مقامه ان الماهية الكلية في شانه تعالى واما
رابعا فلان ادراك الشيء بالرؤية لا يستلزم امكان تحليل المعنى المجرد من خصوصية المدرك عليه
وكذلك الامر في غير الرؤية فان النفس يدرك ذاته بالعلم الحضوري ما ضرورة ولا يدرك انه جوهر
او عرض مجرد او مادي وعلى ما ذهبوا اليه يجب ان يكون المرئي لكل احد هو الوجود مع ان احدا لا يعلم
ان المرئي له هو الوجود لا صاحب هذا الدليل وانه لو كان نصدق فعلمه بذلك غير مستفاد من الرؤية
بل من نظر دقيق وفكر عميق فاذا يجوز ان يكون المرئي هو الجوهر او العرض وخصوصياتهما على المرئي
موقوفا على استيناف نظر وتامل وربما ادى الى العلم بالخصوصية وربما يؤد بل انقطع وانبت واما
خامسا فلانا نحلل الفنسلحين رؤية الشيء متمكنين من التصديق بقضية محمولها الوجود من غير
احتياج الى علم جديد وتصور مكتسب فهل موضوع هذه القضية هو مفهوم الوجود او غيره
وعلى الثاني فليجز ان يكون المرئي هو هذا المفهوم ومن اين يعلم انه غير صالح للرؤية ولعل هذا
المجيب يذهب الى ان موضوع هذه القضية ومحمولها واحد بان يكون من قبيل حمل الشيء على نفسه
مواطاة واشتقاقا ولعمري اذا ما ان للمستدل القناع للخصم ان يقول وجود كل شيء عين هويته

وليس امرا زايدا عليه والدليل الذي دل على زيادته غير تام والمدرك من كل شيء هو وجوده
الذي يختص به ويكون غير ماهيته لكثرة الغفلة بعنوان اللمية والعظمية والجوهرية والعرضية
لكونها عرضا فالمدرك الوجودات والحيوان يدرك حين ادراك الشي كل معنى منتزع
من ذلك الشي ومن آنة الخ وايضا لعل كل موجود له وجود خاص به زايد عليه والمدرك من
الموجود هو ذلك الموجود الزايد وهو الذي يحمل على نفسه اشتقاقا او مواطاة ولا حاجة
هنا الى امر مشترك على انا لو سلمنا الامر المشترك الذي يكون محمولا لمخصوص للموضوع يكفينا
اذ لعله المدرك بالبصر دون المشترك بل اللايق بالمعقول ان يكون للامر كذلك والمشترك بعيد
عن الانصاف ولا يخفى ان جميع ما ذكرنا من الوجوه اقرب مما جعلوا مبنى الدليل والالزام بالمعقول
ثم هل الجواب لصاحب المواقف وبل عول اليه وركن اليه بل افتخر به وتبطا بره وهذا يدل
على غباوة عظيمة او انه كان يتعامى تعلقا تقربا الى الاغبياء الجهال   وقيل ان الهوية المطلقة
المشتركة اه هذا ما ذكره قدس في شرح المواقف وفيه نظر لان حمل الجوهر على الجواهر المركبة
يتوقف على تفصيلها ولا دلالة للاجمالي المحلي للماهية المركبة يكفي في حمل اجزائها عليها و
يكون ذلك الحمل بديهيا على ما حقق في موضعه وايضا ما ذكره لا يتاتى في البسايط الخارجية
لان يريد بالتفصيل ما يتناول التحليل الجزئي الى جنسه وفصله ولا ظهر ان تفاوت المدركات
بالبصر يستلزم حمل الماهية الكلية عليه سواء كانت ذاتية له او عرضية والما يتاتى ذلك بعد
ان يفيض على العقل صور الجزئيات المتعدده المعنى المشترك بينها وهذا امر يتوقف
على اسباب لم يوجد بها احتاج الى النظر في بعض المواد بل اكثرها وقد سبق اليه اشارة في الشرح

في مباحث الوجود العامه   ووجه اندفاعه اى صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا له ان
اراد بصحة الرؤية صلاحية الوجود لذلك بمعنى عدم كون الوجود بما هو وجود مانعا عن ذلك
فذلك غير مجد ولعل خصوصية وجود الواجب مانع من تعلق الرؤية به وهذا القدر يكفي في
امتناع الرؤية وانه لم ان مقصوده ازيد من ذلك وان اراد غير هذا المعنى نمنع انه غير لازم من
المقدمات المذكورة واما ان الصحة تتصور فيها المانع والشرط فانما في الصحة بمعنى الامكان الذاتي
وقد علمنا ان الصحة ههنا ليس بهذا المعنى ولا لم يختص بحال الوجود بل بمعنى يحصل بعد ارتفاع
الموانع وحصول الشرائط وهذا المعنى ما يتعلق بما ذكره السائل من الشرط والمانع والحاصل ان
كلام هولاء في هذا المقام من الاعاجيب   ولعل الطالب يا ان التمسك بهذا الدليل قد تبع في
ايراد جواب لطالب في مقابلة هذا التقرير للسوال كلام المحقق الشريف في شرح المواقف وغير خفي ان
السائل لم يقتصر على مواخذة المسلك وبالمناقضة وانما يبتني على دليله بناقض مذهبه حتى يندفع
بما ذكره بل منع اشتراك الوجود وكان اصل سواله ذلك وانما ذكر مذهب الاشعري تاييدا لهذا الاحتمال
وتقوية للمنع فكيف يندفع بمجرد اعتماد الاشتراك عن المسلك لعله غفل عن ذلك وتخيل ان السوال
مجرد ابداء المناقضة ويمكن ان يوجه بان الدليل قائم على الاشتراك في هذا الكتاب فلعله قال الاشتراك
ان نفيتها ويدفع المنع فلا يرد عليه ما ذكرتموه واما ما فيه فلا يتاتى له اقامة هذا الدليل بزعمه
فاستحاج الى الالزام لكون العبادة قاصرة عن افادة التعميم   وقال بعض المحققين مفهوم الوجود
قد سبق اشارة الى هذا المعنى في الشرح وان عدم الاشتراك يريد ان المراد ذلك وفيه نظر لان حاصله
ان لم يكن الوجود لو كان زايدا بالماهية وزايدا عليها كان الوجود قطعا بالمعلوم لكون الماهية

في نفسها معدومة وان ذلك تناقض صريح انتفاء وثبت الخلاف في ذلك لكون الوجود موجبا او معلوما وكل الحال
في غيره من الادلة كما يظهر بالرجوع الى موضعه . الشيخ الاشعري ملتزمه واصحابنا يتجوزون عن الزام
استكمالهم عن ذلك كان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا اه تعلق الرؤية واللمس بشيء مشروط
بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق لا يوثر في دفع النقيض ان اختصاص هذه الصحة
من بين الموجود بعض علة مخصوصة بتلك الرؤية ولا يلزم الترجيح من غير مرجح كما قال المستدل
بعينه ولا فرق بينهما في كونها اعتباريين وغير اعتباريين وعلى طريق امام الحرمين لا بد من متعلق
للخلق صالح لذلك ومن البين انه لا يكون اعتباريا لان الخلق ههنا بمعنى الايجاد خارجا وهو لا
يتعلق الا بالموجود الخارجي لكونه لكن على اهل العقائد يمكن ان يزيد في الفرق بين الرؤية والخلق في وجوب
التعلق بالامر المشترك وعدمه فان ما سبق في جواب الاعتراض الثالث من عدم التميز بمجرد الانصاف
بخصوصيات المعبرات وعدم العلم بها يجري في الخلق وان نجزم انه لا يجري في اللمس لانه فان الملموس
يعلم كونه حسنا واملس واخشن بل كونه لحما وعظما وغير ذلك ايضا فصحة التعلق بالملموسية وعدم صحته
بالمعلومية بطل في نفس الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم صحة التعلق بالمعلومية بطل . اما الاجماع
فبانه قال لانه ادعوى الوفاق في هذه الدعوى خلاف الواقع فان شيوخ المعتزلة مع قرب عهدهم
يوم الصحابة لا يرون ذلك ومن العجب انهم طرفي الاجماع واصل وعمرو مع لقائهم الصحابة النبي صلعم
مكنا من مذاكرة الصحابة كالبصرة والكوفة ومواضعها ثم بعد ما حدث الاشاعرة بعد سبعمائة
سنة ومائتين سنة والعجب من كل ذلك انا نروي عن عائشة ام المومنين ومن النبي وهو رسول الله صلعم
باختلاف شطر الدين منها ونروي عنها اليوم وقد نقل عنها انها كانت تنكر القول بالرؤية وتعظمها

رواة الثقات منها متواترا وشك هذه الدعوى انما يثبت بطريقة الشيعة الذين يقولون بخطاء الصحابة
والتابعين وغيرهما من السلف ومخالفتهم لما كان يعلم ضرورة من سيرة النبي وقوله واما طريقة
الجمهور فلا يبلغها هذه الدعاوى واما اصحاب الامامية فقد رووا عن ايمة المومنين واولاده الايمة
الاطهار ما ينفي الاسانيد ويلائم القواعد ودعوى لا ثبت وعندهم كطنين ذباب ولا يخفى ان
رواية احد وعشرين من الصحابة حديث الرؤية لا يرتبط بدعوى الاجماع الذي كان الكلام فيه فان
اتفاقهم على كون المراد ظاهره لا يستلزم لاتفاق المدعى فضلا عن روايتهم ذلك ومن العجب ان الشيخ
الجليل والصنع الجميل ثم لم نقف على هذه الروايات ولا اسماء رواتها وليته نقلها جملة مسندة حتى نتكلم
عليها واما الذي اورده الشيخ منها فستوضح الحال فيها قال بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر اه
وههنا وجه اخر وهو ان الى بمعنى عند وهو معنى معروف عند النحاة وله شواهد كقول الشاعر فهل لكم
فيها الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فهل لكم فيها عندي ومعنى لا يبرح عند ربها منتظرة ومفعول
الانتظار محذوف اي منتظرة نعمة ربها كذا في شرح المواقف وهذا البرهان عند الطرف للانتظار
والاصوب انه ظرف للنظرة فيكون المعنى وجوه ناضرة عند ربها ثم قال منتظرة اي نعمة ربها وقد وقع
في بعض النسخ تصحيف في البيت المنقول والصحيح هكذا كالنظر الطاحيا العام ومن الشواهد على
ان النظر الموصول بالي بمعنى الانتظار قول الشاعر وجوه بهاليل الحجاز على الهوى الى ملك ناظرات
المقادير ناظرة ومن المعلوم ان رؤية بهاليل الحجاز ملكا ذات المقادير غير واقع فهو بمعنى الانتظار
وانخيبان انتظار النعم عم اه هذا من لطائف الطرائف فان انتظار النعم وتوقع الرحمة ما قلت
نشر في العرف والعادة علاء من الرغائب ورحابة الحسنى بجميع الطايب وقد قال الله جماعة

بالحسنى في العقبى ووصف الراجين للثواب والمغفرة بحسن الحال ونعم البال والبشارة مما يستلزم الاستطار
للمبشر به والراجي ينتظر حصول المرجو ويترقبه فعلى زعم هذا القائل ينبغي ان ينقلب البشارة بحيث
اجلها عاجلا ويتحقق من ياتي بالبشارة الى الملوك في امر كان قد زرعه خاليا من تصوره وذهنه
فارغا من تفكره ولم يكن قلبه متوهما من قبله وبالله معتقدا امره ضربا او ابلاما وعقابا او نكالا
والابادر الحبيب بحبيبه ومن لا يرضى بإساءته وعمه بالبشارة واخباره ما قد سابه ان ينتظره
ويتوقعه ليستعجل له الغم ويحرمه الهم ويصرحني ما في المطالب دون توصله ويرقب نعيمه ومجاده وان يكون
المؤمن وغيره من الاولياء واتقيائه في نعيم دائم وعذاب مستمر مادامو في دار الدنيا لانتظارهم ثواب
الاخرة ورضوان ربهم ولعل هذا القائل يتحسس ان ينصح وينبا ممن تبشرهم مستقبل كل بعض ملذق
البس من برئه بانه يبرء عنا بان يقول للملبس انك او تعني في غم والم عظيم هو الانتظار والترقب
وقلت في فراغ من حلو الذرع ويقوم مقام الاستطار استفهام والمكافاة للملبس ويوله قيل
وفعلا ويوه سرا وعلانيه ويرمي اداه رجلا ينبغي ان يستقبله ذلك الرجل باللوم والتوبيخ والملام
اليه ويتبرء من بيانه ذلك بدون ان يبدى فيما تبشره به سوء وقبحا وهذا الشى عجاب فليعتبروا
يا اولي الالباب على ان كون السامع بمعنى الناظر لو ثبت في اللغة اه هذا التقرير قد نسب الى صاحب
الكافي وذكر الامام ابن الازهري اورده في كتاب التهذيب وانشد قول الشاعر ابيض من بيض
الهدا اوله يقطع دجى ولا يخون الحا اي لا يخون نعمه ونسب له الرضي هذا الشعر والطعن
اكثر المعاني والتفاسير المدابيح مما استنبطه المتاخرون تبلا حول لا تكاد وكان بعد ذلك فضلا
وتخرا في جميع الاعصار وعلم بتوقت النظر الموصول بالى بمعنى الاستطار عند الثقات ثم وقد اشرنا

الى ما يدل عليه قول الشاعر ويوم بذي قار رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر ومن
المعلوم ان الموت لا ينظر اليه ولا يرى وتفسير الموت برجل شهيد سلبه الباس نقضا للاقران حتى
كانه موت مجسم مجاز الصيد دليه ويحكى عن الخليل انه قال ان نظرنا الى فلان بمعنى اسطرته وعن ابن
عباس انه قال العرب يقول انما انظر الى الله ثم الى فلان وهذا يحمل الاعمى والبصير فيقولون عيني شاخصة
الى فلان وطامحة اليك ونظري الى الله واليك وترجم العجم هذا المعنى فقالوا افلانی نسوی فلان
چیز انکرانی خداره وفلان فلان کارواقی نکرد انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيره اه هذا دعوى
منهم نصرة للمذهب لا يخفى انها في حيز المنع لكن لا يظهر وجه المنع عليها المسلك الان خلاصة الكلام
ان النظر الموصول بالى لم يثبت في استعمال من يوثق به بمعنى الاستطار فحمل الاية على معنى غير ثابت في
الاستعمال غير صحيح وهذه الاية تحتمل احتمالا ظاهرا المعنى اخر فلا يشبه الاستعمال المط والجواب
تشبيه الرؤيه بالرؤيه كما في الشرح مما يشوع عند الطبع السليم على ان الحمل على الحذف والايصال موقوف
على السمع كما صرح به النحاة فحمل النظر في المصراع الثاني على الرويه حمل على معنى غير ثابت فيما وبل امر
في البيت فيبقى حمل النظر على الرويه في الاية راجحا وفي الثاني ناظر اساس الى جهة الله تعالى في الوجهين
نظر اما الاول فلانه اعتماد صوخلاف الاصل وهو غير موجه فيما نحن فيه ولا كان ظاهرون ان
يوحمل النظر في البيت على الاستطار لا يوجب ان يكون ذلك معناه الحقيقي بل يجوز ان يكون مجازا
فلا يجوز ان يحمل عليه في الاية لعدم القرينة وساغ للخصم ان يقول لعل النظر في الاية مستعمل في معنا
المجازي وهو العلم الضروري وما يجري مجراه ويقدر مضافا محذوفا الى غير ذلك من وجوه التجوز
ولا تمرد واما الثاني فيرد عليه اولا ما اشرنا اليه وثانيا ان المتبادر من البيت كونهم على حال الطمع والتوقع

للفلاح والنجاح لاستغنيتم لذلك وظهر رشاد د سيره ولو كان المنظور اليه والمرجى لمراد الصادره
من الملك لم يكن لسوق الكلام مساق الطمع والتوقع وثالثا ان بعض الرواة روى البيت هكذا وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن تنتظر الخلاصا ومثله الرواية التي اقتصر عليها الامام في كتابه المسمى بالبراهين
واحدى الروايتين كان في رفع الاشكال على ثبوت المعنى وان كان الرواية الاخرى صريحا في معنى اخر لان
الروايتين من الثقات والعادلين نصحاح اللغات تقتضي صحة المعنى الذي يتعلق به الرواية على ان الجمع
بين الروايتين يقتضي ان يكون في الرواية الاخرى ايضا على وفقها وطبقها ومن البين ان انتظار الخلاص
بعد امثال هذه ما وقع من الملك بعيد بل يحقق لتشبيدا احد هذين الامرين الاخر والمقارنة بينهما في
صحة وعلى هذا فالجواب ظ قد عرفت ان الرواية الواحدة تكفي للاستشهاد فلا يجدي تحقيق هذه
الرواية ايضا لما ستنبه بين النظر الى وجه مسلم وتوقع الفلاح منه والتوقع لا يتعلق برؤية الوجه
وعلى سياق انما تقتضي تصور من يتوقع منه والعلم بوجوده من محل النظر السؤال والعطايا بمعنى الرؤية
ايضا غير موجه فلو ان قائلا قال اني ذات عطايا فلان كابوي الهلال نعد كلاما قبيحا مثلوا عن وجه
وقد استحيل لا محصل لدليلكم لما يلحقه على ان الحام الطلوع ما في عن حمل النظر على الرؤية ويتبوّ عنه جدا
قوله قال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الاستدلال به من وجهين لما والا انه تعالى اثبت رؤية النظر
والرؤية لا تؤدي وانما يؤدي تقليب الحدقة ونحو الثاني انه تعالى اثبت النظر ونفى الابصار دل المثبت غير المنفي
وما هو الا تقليب وما جرى مجراه فلما لم يصح نقله من العرب الا خرة اقول منع صحة قولنا نظرت الى الهلال
فلم اره وشبهه مكابرة والحمل على حذف المضاف غير موجه لان الحذف خلاف الاصل وقد عرفت الكلام
مثله وقس عليه حمله على المجاز وعدم تعينه المحلول في مشترك فلان المجاز ايضا غير متعين لاحتمال حمل

على

على الاستبعاد والتلازم بتقليب الحدقة والاستبعاد في العادة ونظير ما قالوا ان اليوم كان يقلب وجهه في
ملكوت الملك قبله توضيحا للاية ووجوه المجاز في الاية كثيرة ولا احتياج الى الحذف على انه يتوجه ان يقال
ما اصح حمل الاية على المجاز لعدم تعينه بناء على احتمال الاستبعاد فلم يصح حمل الاية على شيء وهذا
يبطل المحاورة والمكالمة ويسد باب النطق والعجب من الشارح انه نقل عن علماء حمل الاية على حذف المضاف
ولم يتوجه الى دفع يقدح في السند والمتن وهو عندنا معشر الامامية متواتر المعنى ولعله لم يتعلق بتركه
بناء على ما يرويه من عدم الحجية فيه وفيه ما فيه هنا ما ان لو ثبت ما ذهب اليه بعض الاصوليين من ترجيح
المجاز على الاضمار امكن الجواب عن هذا السؤال المعتزلة لكن لهم ح ان يقولوا لا نتعين المجاز على الوجه
الذي ذكرتم من حمل النظر على الرؤية بل يجوز حملها على الاستبعاد وغيره مما يناسب المقام فلا يتم
استدلالكم هذا كله مع قطع النظر عن ان الفضلاء الدليل القاهر على امتناع الرؤية ولو لاحظنا ذلك لم
يحتج الى ان نقول يكون النظر موضوعا لتقليب الحدقة ومجازا في الرؤية بل لو كان حقيقة فيها لكان
لنا ان نقول نعدل الى المجاز والحذف وغيرهما بلا كلفة ثم اقول الدليل الدال على ان النظر ليس بمعنى
الرؤية كثير منها ما يحضر فيما ذكره الشارح اولا هذه الاية التي استدل بها الاشاعرة وتقريره ان الاية
من حيث تقديم الجار والمجرور دالة على الحصر ومن المعلوم ان الرؤية في ذلك اليوم غير مقصود على ذاته تعالى
والاشخاص الذي راى ترتيبه في سواء الجحيم بل يرون انفسهم وحودا وولدانا نطوف عليهم الى غير ذلك
فلو حملنا النظر على الرؤية في الاية لزم خلاف المعلوم فوجب حمله على غيره من الاستبعاد وغيره الثاني
قوله تعالى في شان الكفار ولا ينظر اليهم نفى النظر ومعلوم ان الرؤية حاصلة له تعالى بالنظر الى الجميع فوجب
حمله على غيرها وقد تشبثت الدلالة على انه موضوع للتقليب وان لم يكن المعنى المراد الثالث النظر الذي

بل يمنع كونه بمعنى الرؤية وسوء فهم ذلك فيه موصولا بالى ولا يجوز نظرت زيدا من بعيد والرؤية لا يصح كونه
موصولا بالى فلا يليق ارجاعه اليه ويدل ذلك على المغايرة فتامل فيه الرابع ان كونه موصولا بالى يدل
على دخول معنى الاسناد فيه وذلك انما يلائم التقليب دون الرؤية ثم ما يدل على اثبات النظر واستعما
الرؤية كثير في المحاورة والشعر بطول الكلام بذكره وكله يدل على ان النظر غير الرؤية ومنه قوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون هذا من عجيب الاستدلال فان الحجاب في اللغة هو الامر الجسماني الذي يمنع
عن الرؤية وهذا انما يتصور بالنظر الى جسماني اخر فلا يتصور فيما نحن فيه على الحقيقة واما الامور
المعنوية فلا يسمى حجابا ولا يليق للعمى في الناظر والمهابة في المنظور انه حجاب على الحقيقة فالضرورة
اذن داعية الى المجاز فسقط الاستدلال والحمد لله وايضا الحجب هو الستر فالمحجوب هو المستور الغير
المرئي الغير الرائي والعرف قاض بان المستور يمتنع ان يكون رائيا فلو قال قائل ان زيدا مستور
ومحجوب عنا ولسنا محجوبين ومستورين عنه او انه محجوب ومستور عنا لكنه يرانا عيانا و
يشاهدنا وانه يرانا من حيث هو محجوب عنا لكان مجازا في العرف غير مناقض في الحقيقة ولا على
الله ولا يكاد يراد بهذه اللفظة معنى غير الرائي وقد تقرر انه تعالى يرى جميع الاشياء ولا يخرج من
دائرة احاطة ابصاره ثم شيء فيتعين ان يحمل هذه اللفظة على معنى اخر مجازا او حقيقة فلا يبقى فيه
موضع حجة على ان الحجب في اللغة بالمعنى الاخر هو المنع من الدخول والوصول وحاجب الملك من يمنع
الناس عن الوصول الى الملك وعن بنائه سواء راه ولم يره قال الشاعر اذا حاجب عن كل امر يشينه
فليس له عن طالب العرف حاجب وهذا المعنى هو المناسب للاية وعلى هذا فلا تعلق في الاية للاشاعرة
ويكون المعنى ان من تبعهم منقوصة وان حظهم بخس وانهم مبعدون عن ساحة المقصود ومطرودون

عن باب الرحمة واما الرؤية فلا تعرض لها في الاية الكريمة ان هذا الحجب ليس من لوازم عدم الرؤية حتى يكون
انتفاؤه مستلزما للرؤية   فسر جمهور ائمة التفسير الجواب ان اراد بها محل الاستدلال بالاجماع بالمجاز
لفظ الجمهور فمع ما فيه من ظهور فساد دعوى الاجماع على نقله بعد تسليمه لم يقع على ان المراد بهذه اللفظة
هو الرؤية بل المفسرون مختلفون في تفسيرها فكيف يكون الاستدلال بالنص بل بالاجماع حقيقة
وان اراد الاستدلال بالخبر كما اشار اليه قوله ما ورد في الخبر فبطلانه ايضا ظاهر لان الاستدلال
يكون بالخبر لا بالاية واما الاستدلال بنفس الاية فلا يستحق الجواب بل ينبغي ان يقتصر على التعجب و
الاستغراب   والنص من السنة قوله ع انكم سترون ربكم يوم القيامة الخ قال في النهاية في حديث
الرؤية لا تضامون في رؤيته يروى بالتشديد والتخفيف فالتشديد معناه لا ينضم بعضكم الى بعض
وتزدحمون وقت النظر اليه ويجوز ضم التاء وفتحها على تفاعلون وتتفاعلون ومعنى التخفيف
لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض والضيم الظلم واعلم ان راوي هذا الخبر قيس بن ابي
حازم الاحمسي وذكر في كتاب الاستيعاب انه كان عثمانيا ومعلوم للواقف على اصطلاح المحدثين
واهل السير ان المراد بهذا اللفظ من كان يعادي امير المؤمنين ع ويبغضه ويرميه بدم عثمان و تعصب
له وقد طعن سيدنا الاجل المرتضى قدس سره في هذا الخبر بان راوي هذا الخبر كان قد خولط في اخر
عمره مع استمراره على رواية الاخبار وكل خبر لا يعلم تاريخ روايته وانه متقدم على ايام الخلط
وفساد العقل يجوز ان يكون رواه في ايام خلطه وهذه الرواية كذلك ولا يستطيع احد
ان يدعي لها تاريخا معينا فضلا عن ان يكون متقدما على خلطه وايضا هذا الرجل كان المشهور به
النصب وسوله بغض مولانا امير المؤمنين ع وعداوته واشتهر عنه انه قال رايت علي بن ابي طالب ع

على منبر الكوفة سنوا انقرقا الى بقية الاحزاب فنقضه حتى اليوم فى قلبى الى غير ذلك من تصريحه بالمعاداة
وكشفه عن نصبه هذا مضمون ما ذكره المرتضى ره وقال ابن ابى الحديد فى شرح نهج البلاغة
قوله دابة عليا ع على منبر الكوفة الى اخره بعبارة تقرب مما نقله قده ومن وجوه الطعن فى الخبر
ان فيما هذا رواه عن جرير بن عبد الله وكان من المبغضين لامير المؤمنين ع واعتزل الحرب بصفين
ومفارقته اياه ع وانه ع هدم داره بالكوفة مشهور وروى ان النبى ص كان اعطاه نعلين و
اوصاه ان يحفظهما وان ذهابهما ذهاب دينه فذهبت احديهما يوم الجمل والاخرى حين دس راسه
على ع الى معوية ولن قولا حسا منه ومن الاشعث بلغه ع فقال انهما يخبران واما ما صنعه وبدل
على انحرافه عنه ع ما رواه البخارى من استغفاره للمغيرة بن شعبة وحمله الناس على الاستغفار له
مع ان المغيرة عليه اللعنة كان يصعد على المنبر وسط اهريه ثم انه قده حمل الرؤية على العلم الضرورى واعتذر
عن كونه بشارة للمؤمنين مع لزوم اشتراكه بينهم وبين الكافرين بان زوال الالم اليسير الذى
لكونه النظر وكلفة الاستدلال عن نفسه خالصا صافيا يعد بشارة ومثل ذلك لا يعد بشارة فيمن هو
فى غاية المكروه ونهاية العذاب الاليم فان العلم الضرورى يزيد المؤمنين فرحا وسرورا لعلمهم بان هذا
للعلوم عن الله انما يفعل بهم للاحسان والتنعيم والقصد بذلك التبجيل والتعظيم ويديم ذلك
لهم ولا يزيد الكافرين الا غما على غم لعلمهم بانه انما يفعل بهم المكروه ويسئ بهم والقصد بذلك الاذلال
وهوانهم فافترقا وانحصرت البشارة باهل الايمان ومنها ما روى عن صهيب … روى
الكشى مسندا عن الصادق جعفر بن محمد ع قال كان بلال عبدا صالحا وكان صهيب عبد سوء ولو عنوا
وسموا لنادها الخبر الى صهيب لكان لنا سبيل واضح الى جرحه والقدح فيه ولفظ الخبر مما يحتمل

ما ذكر فى الخبر الابى عن التاويل وقد روى اصحابنا رضى ان وجه الله هو الامام والحجة من اهل بيت
النبى ص وعلى هذا فلا حجة فيه واقول الاستدلال اثبات الوجه لله تع تشبيه باطل عجز عنه حشوبتنا
لانا لا نسلم كونه تعالى ذا وجه لاحتجاج عليه ينبغى ان يحمل الوجه ويأول على وجه يصفو عن شائبة التشبيه وبعد
وجوب التاويل عن ابن لهم ان تاويله يجب ان يكون على وجه يستلزم الرؤية التى هى مدعاهم ولعل
الوجه عبارة عما لا يكون النظر اليه مستلزما للمحال … ومن جملة ما ذكرنا ان الرواية عن الصادقين
والمعصومين جادت به فظهر وانا ان قطعنا النظر عن قيام الحجة على امتناع الرؤية واضطرارنا
الى التاويل وعن ان الرواية وردت بالسقط الحجة لا دليل لهم فى الروايتين المذكورتين ولو انهم
صرحوا لنا بان الراوى لم روايته الاخيرة لكشفنا لهم عن حاله وبينا وجوه القدح والطعن فيه كما فعلنا
فيمن صرح به والحمد لله واجيب بمنع الاشتراط سيما فى الغائب اصحابنا انه تعالى لكن
مكابرة نعم ربما لم يكن حاجة الى المقابلة واما حكم المقابلة بان يكون فى جهة ومكان بعينه مع نسبة خاصة
للراى به فلا بد منه والحجر على المقابلة فيما يزعمه اهل المناظرة بما تقتضيه قواعدهم وان اريد ثم به ترد
العقل فيه وعدم جرمه اقول قال لشرنا الى ان العلوم كلها بافاضة الله تع وجريانه بذلك من دون
ملازمة عقلية بين المعلومين وضرورتها بالنسبة الى النفس عند الاشاعرة فقول انما يكون
الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بانتفاء الجهل عقيب عدم رؤيته بل وان يخطر بالنا عدم رؤيته
ويقارن بينهما مقارنة يوهم الاذهان والعلية والاولوية والارتباط بل الوجدان حاكم بانه انما يعلم
عدم الجهل بمعونة عدم الرؤية وملاحظة نصوره حتى انه لو غفل عن عدم رؤيته او توهم انه يراه لم
يجزم بعدمه بل ربما العكس كما فى بعض المرضى والهائمين ثم نقول انما ان يكون جزمه بعدمه عند

هو وعلم رؤيته جزما كليا لا يختص بالجبل بان يكون بها ذما بان الجبل العظيم المرئي لا يكون عجز شيئا او
يختص بك والثاني بطلان خصوصية الجبل والدابة ملغاة فيما نحن فيه ان نجزم بان الجازم المذكور
لو سئل في الحالة المذكورة عن وجود الدابة لحكم بعلمها في حضرته من غير استحضار علم اخر وتذكر
نقله اخرى ولو كان العلم المذكور مختصا بالجبل لاحتاج الى استيناف تذكر علم اخر مختص بالدابة
وكذا الكلام في الخصوصيات الاخرى كالواجب والممكن والصانع والمصنوع وقد تبين مما ذكرنا ان الذي جرت
عادته تعالى باضافته هو العلوم تلك الكلية القابلة بان ما لا يرى على تقدير تحقق جميع الشرائط مع تمام الدليل
بان تعلق لو كان ذاته تعالى صحيح الرؤية وعن هذا الحاشية لكان يرى ولكنه لا يرى اعيانا وكل ما لا يرى فليس بصحيح
الرؤية وحاصل مع الشرائطها بناء على ذلك العلم العادي الذي يمكن نفي شانه فمن تلك الشرائط التي
يجزم العقل باستفائه ولعل منها هو صحة الرؤية ولعمري ان الزام عدم العلم باستفاء الجبل لجواز ان يخلقه
الله تعالى في الهوا ونحن لا نبصرها نحن بعينه كما هو عليهم مما التزموه فتامل لان هذا الجزم حاصل
لمن يخطر بباله هذه المسئلة او فيه نظر او لم يسنح هذا الجزم لا العلم بهذه المسئلة فيلزم ان لا يكون
ذلك العلم مفطورا في طبعه مركوزا في جبلته وربما كان الذي مركوزا في الطبايع وعن تفصيله و
اعطافه بالبال بجملته واباه وجبلوا بها واستيقنتها انفسهم ونظير ذلك حديث الزنديق الذي
سمع من الصادق عليه وعدم اعترافه بالصانع وكما يوان العلم بامتناع الترجيح بلا مرجح مركوز
في ضماير المنكرين له يحكمون بمعونته على الاشيا باحكام كثيرة ولو تتبعت احوال اهل الملل الباطلة
من البراهمة والسمنية والملحدة وغيرهم لوجدت لا مريتهم كما ذكرنا بل اكثر الخلافيات بين العلماء الاعلام
مبني على ترك ما ذكرنا من غير تنبه منهم على امره وانتهى به الكلام والخصام الى ما لا دية له ولم يتخذ له دبير تم

لبوه

وهو دفعة العقوبة

ابي حنيفة رجع عن عقيدته الفاسدة وكل ميسر لما خلق له ومن الغرايب دعوى لزوم كون هذا العلم
نظريا ونحن لا نرجح بل هذا الالزام للمبتدئين فكيف بالعلماء المهرة قال صاحب المواقف و
ضعفه ظاهر هذا ما علم لكن الحق ان لم يتمسك عنه احد والعجب من اخذ على اصحابه بالقدح و
الامامة وقد اسند اليه اكابر الائمة ان يأتي مثل هذا الكلام في مقابلة مثل المصنف للاعاظم والاعلام
مع ظهور فساده واما ما اورد فلا مبناه على الجزء الذي لا يتجزى واما ثانيا فلان من الفهم الدقيق
ان يفهم كون رؤية بعض الاجزاء اكبر ومن بعضها على ما هو عليه ترجيحا بلا مرجح ولا يفهم كون رؤية
بعض الاجزاء دون بعض ترجيحا كذلك واما ثالثا فلجواز ان يرى الاجزاء المجموع ولا يرى كل واحد منها ويكون
الامر في صغرها وكبرها حتى تابعا لما ذكره المصنف من الزاوية ولا تم بطلان كون الكل مرئيا مع عدم كون
كل جزء بانفراده مرئيا كما هو راي بعضهم في التجابه ومع ان شيئا من اجزاءه المائية والهوائية
ليس بمرئي مع كونه بنفسه مرئيا وكيف يدرك بطلان ذلك من يجوز بل يجزم بكون الجسم الطويل
غير مرئي وكونه وجوده مرئيا ولعله ادعى من انسب ذلك في بطون الاوراق بان يكون غرضا
لطعن الطاعنين واضحوكة في المطاعنين والطاعنين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
في الادراك اذ ورد للامام على الاستدلال بهذه الاية ان ادراك البصر المنفي بالاية يتعلق وانما المدرك
هو ذو البصر فالاية لا تدل على خلاف مذهبنا وان حمل على ان المراد به المبصرون كما وقع قوله وهو يدرك الابصار
اليه بهذا المعنى ومن جملتهم ذاته تعالى فانه تم مبصر بالنص فيلزم ان يكون ذاته تعالى مبصر الفنه فكان مبصرا
بالفتح كما انه مبصر بالكسر فثبت ان هذه الاية دالة على مذهبنا ونظل قولكم انه لا يرى وفيه نظر اما اولا
فلانه هذا التوقيح في الحمل على مذهب بعض المعتزلة الذين يثبتون كون ذاته تعالى مبصرا مرئيا لنفسه واما

يتفون روية غيره تعالى له واما ثانيا فلما ظهر من تقرير الشرح ان ادراك البصر يعني الادراك بالبصر
وهذه عبارة شايعة في هذا المعنى كقطع السيف والسكين وقولك الجلاد الذي يضرب ويقطعه السيف
والسكين لم يحملها احد على ان المراد بالبصر والبصر بالسيف صاحبه وعلى هذا يكون المراد انه تعالى لا يدرك
بالبصر ولكنه تعالى يدرك الابصار يعني الجارحة ولا يلزم على ذلك شيء مما ذكره واما ثالثا فلان الادراك
اعم من الابصار فالادراك له تعالى نفي عن المبصرين وهو نفيا للرؤية وغيرها ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص
واما اثباته تعالى مدركا للمبصرين فانما يستلزم الادراك في الجملة لان اثبات الشيء لا يستلزم الا ثبوت فرد منه
ولعله يتحقق في ضمن غير الرؤية وكون الادراك المنفي في الاول ضمنا ولا للرؤية لا يستلزم كون الادراك
المثبت من حيث هو مثبت ضمنا ولا لها واما رابعا فلان المتبادر من قولنا زيد يطعم الناس ويضيفهم
ويقبل ايديهم وارجلهم او ما اشبه ذلك انه يفعل ذلك لغيره من الناس ويقبل ايدي غيره منهم
وارجلهم لا انه يفعل ذلك بنفسه ايضا واما خامسا فلان للشيخ الاشعري يحمل الابصار في حقه تعالى على العلم بالمبصرات
ولا يحمله على حقيقته وكذلك يصنع بالسمع فانه عنده عبارة عن العلم بالمبصرات المسموعات لا عن معناه
الحقيقي وقد سوغنا في الشرح على هذا الجواب ان يحمل الجزء الثاني من الاية على معنى غير ظاهر ان يسلم ان
تعالى يرى بروية نفسه ولا يقدح هذا في ادراك الله تعالى لغيره من الابصار بطريق الرؤية ونعتقد ادراكات
للابصار له تعالى بطريق الرؤية فعندك نذكره الابصار وهو انه يدرك الابصار على عكس ما نطق به القران
المجيد فليتعجب من ذلك والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم فقد تقرر في موضعه ان الجمع المحلى باللام
عام نفيا واثباتا في النفي والمثبت كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين
وما على المحسنين من سبيل حتى ان الجمع المحلى باللام في سياق النفي لم يرد في شيء من الكتاب الكريم الا بمعنى عموم

النفي

النفي ولم يكن لنفي العموم اصلا ونظير ذلك ما قالوا ان لو الداخلة على المضارع يفيد استمرار الامتناع لا امتناع
للاستمرار وما يفهم من كلامهم في هذا المبحث من ان فاء الداخلة على كلمة الشرط يفيد شرط التعقيب والتعليق
عليه لا تعقيب الشرط والتعليق على ما اشار اليه عنقريب فيما نحن فيه يكون مفاد النفي الداخل على صيغة
العموم عموم النفي لا العكس وهذا هو الشايع في النظم والنثر من كلام العرب والمجادلة في هذا ناشئ من
عدم اتقان هذا المبحث في كتب البيان نعم قد اختلف في النفي الداخل على لفظة كل لكنه في القران المجيد
ايضا بالمعنى الذي ذكرنا كقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور الى غير ذلك وقد اشرنا الى ما ذكرنا في شرح
المقاصد فهذا الجواب بط لا حاجة الى التطويل في دفعه واما منع عموم الاحوال والاوقات فهذا ايضا
مما لوح عليه اثر العناد فان النفي المطلق الغير المقيد لا وجه لتخصيصه ببعض الاوقات دون بعض
اذ لا ترجيح لبعضها على بعض وهو احد الادلة على العموم عند علماء الاصول وايضا صحة الاستثناء دليل
عليه وهو احد صحة قولنا ما كلمت زيدا الا يوم الجمعة ولا اكلمه الا يوم العيد قال الله تعالى ولا تعضلوهن
لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة الاية وقال تعالى ولا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة الاية وايضا كل نفي ورد في القران بالنسبة الى ذاته تعالى فهو للتابيد
وعموم الاوقات كالايات التي اسلفنا وخصوصا في هذه الاية من قوله تعالى انى يكون له ولد ولم تكن له
صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ثم ان المراد البين ان ادراك الابصار وجميعا لشيء لا يختص
بشيء من الموجودات خصوصا مع اعتبار شمول الاحوال والاوقات اذ ما من موجود الا وهو يغيب عن نظر
ولا يحيط به ابصاره او ادراكه في وقت من الاوقات لكن عدم ادراك الابصار على طريق السلب الكلي في
بعض الاوقات يختص به تعالى من بين الموجودات لكن لا تدركه الابصار وقت انبساط الظلام وشبهه

كتابخانه آستان قدس

فينبغي ان يكون التمدح بعدم ادراك شيء من الابصار له في شيء من الاوقات فان قلت كثير من المعاني لا يدركه البصر في شيء من الاوقات فلا تمدح فيه قلت كما لا يدركه البصر كذلك لم يلد ولم يولد فلا تمدح فيه والحاصل ان المعلوم ان الحال اذا تمدح بصفة فانما يجب ان يكون مختصا به حتى يتوهم اشتراكه في اخص الاوصاف في كل موجود ا ومعلوم الا ترى ان الانسان يتمدح بانه لا يستوحش من فقد من يستانس به ولا يتألم من فقد الاموال والجاهات وشبه ذلك مع ان كثيرا من الحيوانات ليس ذلك فيها وههنا الامر كذلك فان من يتوهم الالهية في حقه تعالى كله يرى في وقت من الاوقات بخلاف ذاته تعالى فانه لا يتجلى للبصر في وقت ما وهو صفة يصح التمدح بها ويمكن ان يكون التمدح بصرف الابصار عن رؤيته وانه لم يعم افرادا وزمانا فان القدرة على ذلك الصرف يتحقق في غيره تعالى وانما يصرف عن الغير بقدرته تعالى قلت ارجاع هذا المدح الى القدرة وجعله مدارها كما تكلف ما ابرمت به عاقل وايراد مثل هذه العبارة التي لا اثر فيها من القدرة للتمدح بها مما لا يوافق متعارف المفاخر والمباهي على ان صرف البصر عن نفسه اذا لم يعتبر فيها العموم ربما يتحقق في غيره تعالى ايضا فان كثيرا من الناس يختفون عن الابصار ويكتمون عن الاحداق فانما يكون مادحا على شرايط واحوال غير مذكورة في الاية على انا بينة ان الشيء لا يمدح على ما فيه   سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك حاصل ان الادراك بالبصر هو الادراك الذي يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولما لم يكن له تعالى حدود ونهايات لم يمكن ادراك البصر له وانت خبير بان الادراك لو اختص بما ذكر لم يكن لتخصيص الادراك بالبصر في مقام التمدح وجه بل الله تعالى لا يدرك شيء ان ادراكه على هذا الوجه غير مقدور للعقل ولا للحس ولا لغيرهما ثم ان قوله ان حقيقة النيل والوصول لا ينطبق على المدعى ولا يلزم منه المط وهو اختصاص الادراك بالاحاطة بالنهايات والحدود ولا يخفى ان كون الادراك بهذا المعنى

مما لا يدل عليه دليل اصلا ولا يشهد به كلام من يوثق قال امرؤ القيس ولكنما اسعى لمجد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل امثالي وليس المجد مما له نهايات وحدود لا يحيط به الاطراف وفي القرآن المجيد قال بعض اصحاب موسى انا لمدركون ولم يعنوا به ان اصحاب فرعون يحيطون بهم من جميع الجوانب بل انما ارادوا بذلك انهم يأخذونهم ويصلون اليهم كما يشهد ويعترف به من يتحرى الخطاب وكذلك قول الشاعر ولو ادركته صفر الوطاب يعني بذلك انه لو احاط بجميع حدوده ونهاياته لكان ما ذكر وعلى هذا السؤال قولهم ادركته الحمية وادركته حرفة الادب لا يراد بها كلها الا ما ذكرنا ويشعر على قول هذا القايل ان لا يدرك شيئا من العلوم والمعاني فلا يدرك الا شيئا من المعاني وان يكون ما ينسبونه الى من يسمون بالصديق من قوله العجز عن درك الادراك ادراك كلاما منحرفا عن سنن الحقيقة ناهجا سبيل التجوز اذ لا يتصور بالنسبة اليه تعالى ادراك فلا عجز عنه ولا اتصاف له بوجه من الوجوه ومن المعلوم لكل من تتبع كلام العرب حسب تحليله سمة ان الادراك مقابل الفوت فما لا يفوته فهو مدرك كما في قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه فلا يعتبر فيه اذن الا قدر ما يقابل به الفوت والظاهر ان هذا الجواب لم يصدر الا عن متعنت او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة فيه نظر اما اولا فلان النزاع انما هو في الادراك بالبصر فاذا ثبت ان الادراك بالبصر غير واقع او غير جائز ثبت المدعى واما انه يمكن ان يقع هذا النحو من الادراك بغير البصر فهو نزاع اخر وكون النزاع في الرؤية بهذه الجارحة المخصوصة مصرح به في كتب الاشاعرة وقد تكرر دعواهم وقوع الرؤية بهذه الجارحة قال التفتازاني في شرح العقايد في جواب من استدل على عدم اشتراط الرؤية بهذه الشرائط بانه تعالى يرانا مع عدم الجارحة وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر وقد اشار اليه في اول بحث الرؤية وذكر المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية عند دفع استبعاد تحقق الادراك

المتنازع فيه بدون الشرائط المشهوره ان في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة تتمكن بها من ادراك ذاته تع
منه وبذلك وقد قيل فوق الصم وهو تع مرئي للمومنين يوم القيمه بقوله بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعره
والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم واما ثانيا فلانا سلمنا ان عدم الادراك بغيره ايضا داخل في هذا
النزاع فيمكن اثباته لعدم القول بالفصل فان احدا من المليين لم يقل بانه لا يقع اذ لا يجوز رؤيته تع
بهذه الجارحه ويقع او يجوز بغيره فاذا ثبت بالايه ان الرويه لا يقع بهذه الجارحه ثبت بالاجماع وانها
لا تقع بغيره ايضا   وما ذكرتم حجة لنا ان ظاهر العبارة على ان هذا حجه على هذا المطلب اعني ان الرويه
المنفيه باحد المعنيين المذكورين لا بالمعنى المتنازع فيه وبهايه تقريره ان المقام لما كان مقام
التمدح فوجب ان يكون المنفي صفة نقص ولا نقص في المعنى المتنازع فيه فيتعين ان يكون باحد المعنيين
اذ لا رابع للمعاني الثلاثه يحتمل كونه نقصا ومرادا في المقام وانت خبير بانه انما يتم اذا ادعى ان
المتنازع فيه لا يحتمل ان يكون نقصا واما مجرد منع كونه نقصا فلا يغني في مقام اقامة الحجه شيئا فالملائم
لهذا التقرير ان نقول لما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة وتوسط الة فليس بنقص
بالضرورة ما ذكره الشارح ويحتمل ان يكون المراد ان هذه الايه حجة لنا في جواز الرويه بناء على ان المنفي
هو الرويه باحد المعنيين المذكورين ونفي الاخص دليل على ثبوت الاعم من باب المفهوم المخالف
وما ذكره من تعليل نفي المعنيين المذكورين بما ذكرنا فبيان لتمام النفي فالايه المذكوره دالة على
التخصيص فان الخصوص معلوم من اللفظ ودلالة في ورود المنع على كون غيرهما نقصا كما بين
للخصوص المفهوم من اللفظ وفيه ان دلالة نفي الاخص على ثبوت الاعم من باب المفهوم الوجه لا اعتبار
مفهوم اللقب وقد تقرر في موضعه سقوطه عن درجة الاعتبار وعدم صلاحيته للتمسك به في الفروع

كيف

بل الاصول على ان على هذا يكون الحجه باعتبار اصل الايه فان الخصوص بالرويه البصريه مصرح به في الايه
والخصوص باعتبار قيد الاحاطه مفهوم من لفظ الادراك تضمنا بزعم علمائنا هذه الحجه من التقرير الثاني
وما تعلق به فتخصيص هذا الكلام بالتقرير الثاني ومقابلته به ركيك جدا بل كونها اولى حمل هذا الكلام
مقابلا للاستدلال بالايه من غير تخصيص بواحد من التقريرين او جعله دليلا مستقلا على جواز
الرويه فانه ليس بادون عن سائر ما يقولون عليه وايضا يرد على الوجهين انه تسليم امتناع الرويه
بالبصر يكفي لبطلان المتنازع فيه هو الرويه البصريه مع انه قد عرفت انه يمكن اثبات امتناع غيرها
ايضا بعدم القائل بالفصل والاصوب توجيه كلامه بوجه اخر بان قوله على ان المنفي علاوة او للجواب
وحاصل الجواب ان ما ذكرتم حجة لنا لان التمدح انما يكون بانتفاء الامر الممكن واما انتفاء الامر الممتنع
فلا تمدح فيه وهذا هو المشهور في كتب الكلام في جواب هذا التقرير وحاصل العلاوة ان التمدح انما
وقع بنفي الرويه باحد المعنيين فاللازم هو الدليل الذي ذكرتم امتناع احد المعنيين دون الرويه
المطلقه وانما لم يصرح الجواب ولم يبين مناط الشهرته في كتب الكلام ولظهوره بزعمه بحيث يكفيه من
التنبيه هذا القدر وفيه ان التمدح ربما يكون بانتفاء النقص وغيره من الصفات ودعوى ان لا تمدح
في نفي الممتنع بالذات وانما المدح في ان يكون   متفردا متصفا بحجاب الكبرياء بمعنى انا قد علمنا
انه تع قد تمدح في هذه الايه بكثير من الصفات كنفي الصاحبه والولد ونفي الشريك واستحالة الامام
على انه لم يمدح بنفي الولد الا بصادله وحاصله ان كون الشيء صفة مدح او ذم امر حقيقي يمكن اختلافه
باختلاف الاوضاع والاصطلاحات فكون العلم صفة مدح امر ثابت لذاته وكذا كون الجهل صفة ذم
اذا ثبت ذلك فنقول كون الشيء غير مولد لا يمكن ان يكون صفة مدح لان المقوم والروائح بل المعدومات

متاركة للبارى تع فى كونه غير مولى مع ان المدح غير حاصل لها فعلمنا ان ذلك ليست صفة مدح ثم
اعترض على هذا الاستدلال بان المدح عندكم ربما يتعلق بافعال لا يستحق المدح عقيب الواقع فى ما يمدح الله
افعال قوما ولا يمدح غيرهم بها فلم لا يجوز ان يتمدح بنفى الرويه ولا يمدح الطعوم والروايح وغيرها
من المعلومات بدونها بان التمدح ربما وقع بامر مشترك كنفى النوم والسنة وعدم الاكل واتخاذ الصاحبه
والولد مع اشتراك الطعوم والعلوم والمعلومات معه فى المذكورات واجاب عن الاول بما حاصله يرجع
الى الفرق بين الصفة والفعل وان كونه واحدا وضيحا عقليا لا يتعلق بوضع ولا شرع وعن الثانى بانه
دليلنا قد دل على ان الاشتراك لا يصح التمدح به اذا كان فى بعض موارد الاشتراك غير ممدوح به وان الحسن
العقلى لازم لذات الصفة وتخلف اللازم عن الملزوم غير معقول فيجب تاويل الظواهر الدالة على التمدح
بلازم المشترك وحمل نفى النوم مثلا على الحصول العلم بالمعلومات ولهذا يصح المدح به فانا قبل ان نعلم
ان الباري تع عالم لا يعقل من نفى النوم عنه انه ثبوت مدح له فاذا عرفنا انه تحقق فيها نفى النوم مع انه لا مدح
لها بذلك اما انه لم يكن فائدة او كذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم ونفى الصاحبه والولد كل ذلك انما يكون مدحا
لانه نفى الصفات المحدثات او نفى الصفات الحدوث اذا كان ملحا لانه يفيد فى حق الله تع كونه مستحقا لوجوده
وصفاته الذاتيه والمعنويه من نفس ذاته ولو لم يفهم من نفى صفات الحدوث هذا المعنى لم يكن فيه مدح
ذلك مدحا الا ترى انا نصف المجادلات بنفى صفات الخلق عنها مع انها لا تعقل مدحا بسبب ذلك لاجل
انه لم يتحقق فيها ما ذكرناه من المعنى الثبوتى واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون المدح واقعا
بنفى الرويه من حيث انها النفى لان لا بد وان يكون واقعا بمعنى ثبوتى يلزم من هذا النفى فى حق الله تع
وذلك الامر الثبوتى غير مذكور فلا بد من اضماره فنحن نجعل ذلك المضمر اقتداره على منعنا من ادراكه

وحينئذ

وحينئذ نصير الايه حجة لنا عليهم هذا الكلام ولا يخفى على المنصف ان هذا يدل على بلادته او عتوه وبغيه على الحق
وبلوغه فى الجهل نهاية مراتبه ونحن نكشف عن وجه ما فيه لا اسناد ذلك الا في بما يلزم من التطويل فنقول
فيه وجوه من الخلل الاول ان يكون الحسن فى الصفات عقليا غير مختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات
بل احتمال الافعال والصفات لذلك سواء فان كان كون الصدق النافع ممدوحا وكون العلم كذلك عند
السوء ومع قطع النظر عنه يكون الصدق النافع والكذب الضار متساويين فى نفس الامر لا ترجيح
لاحدهما على الاخر وكذلك يكون العلم والجهل متساويين فى نفس الامر بلا ترجيح اخبرنا بفرق الفعل
بينهما فان جوز كون الاول كذلك فيجوز كون الثانى ايضا كذلك والمضايقه فى الثانى بعد الجزم بالاول
كما هو مذهب الاشاعره تحكم بارد وسيجى تحقيق هذا الكلام ان شاء الله الثانى انا اذا سلمنا ان الصفة لا
تختلف باختلاف الاوضاع لكن لا نم انه يلزم كونه صفة مدح انه لا يجوز ان يكون مختلفا باختلاف الاضافات
والاعتبارات كما هو مذهب المشهور المنصور فى حسن الافعال وقبحها فيجوز ان يكون بالنسبة الى
موصوف كمالا وبالقياس الى اخر نقصا فان فقدان الاهل والولد كمال بالنسبة الى الرفيع ولا يكون كذلك بالنسبة
الى العباد والترحم بمعنى رقة القلب ممدوح عقلا بالنسبة الى العبد ولا يكون كذلك بالنسبة اليه تع ووجود
القوى العقليه والحسيه كمال للانسان ولا يكون كذلك بالنسبة الى البارى ولا يمكن انكار ان ما يكون كمالا
بالنسبة الى موصوف ربما لا يكون كذلك بالنسبة الى موصوف اخر ومنكره مكابر بمقتضى عقله الثالث
ان خلاصة الجواب عن الثانى ان الكلمات المذكورة ليست بها التمدح بها بل باستلزامها الصفات
الثبوتيه ومن المعلوم ان ملزوم الممدوح به يمكن ان يكون ممدوحا به وليس الكلام ههنا فى ان هذا
السلب على ما هو ممدوح به لذاته او لسبب اخر هو استلزامه لما يمدح به لذاته فان قلنا اذا جاز ان يكون

به باعتبار لازمه جاز ان يكون اللازم اعم فانتفاؤه لا يكون نقصا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
اللازم لجواز قيام ملزوم اخر مقامه قلت هذا كلام اخر لتوقفه على ان يكون مملوحا به بواسطة
بل لو كان مملوحا به لذاته ايضا جاز ان يقال ليس انتفاؤه نقصا لجواز ان يكون هناك امران متباديان
يملح بهما بالذات ولا يكون انتفاء خصوصية شي منهما نقصا بل النقص انتفاؤهما معا والقول
بان المملوح به ينبغي ان يكون هو الامر المشترك لا خصوص واحد منهما تحكم اذ جعل احدهما ما
للملح بالذات وبين ما كان كذلك بالواسطة فتامل الرابع انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون شي من
الصفات السلبية كمالا بذاته كنفي الجسمية والتحيز والتركيب الى غير ذلك الا باعتبار رجوعها الى الصفات
الثبوتية لانه مشترك بينه تعالى وبين سائر المعدومات الممكنة والممتنعة ولا اعلم احدا من السلفيين
يرضى بذلك بل المشهور بينهم ان ما يجب العلم به من كلامه تعالى صفات ثبوتية وسلبية وجعل هذه السلوب
محضا بقيود خارجة مشتركة بينها وبين ما نحن فيه الخامس انه اذا جاز ان يكون مفهوم ملزوما
للملح باعتبار خصوص الموصوف ولو بواسطة استلزامه لامر ثبوتي مع اشتراكه فيما فما المانع
من ان يكون كذلك باعتبار خصوص الموصوف لذاته ودعوى ان كونه مملوحا به وملزوما
للملح بواسطة ينافي اشتراكه وان كونه مملوحا به لذاته ينافيه فهو تحكم والحاصل ان جواب
النقض مشترك لا يكون مقبولا بحسب الذات السادس ان نفي الاكل ونفي الصاحبة والولد لا
يستلزم نفي الحدوث فان هذه الصفات المنفية اخص من الحادث ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
بل الاعم منه فاذا جاز التملح بالاعم بواسطة الاخص فهو عين الاعتراف بان الاشتراك لا ينافي
التملح فلا ما نع حينئذ من ان يكون نفي الولد مملوحا به لذاته ولا ينافيه اشتراكه وكذلك نفي الادراك

بالبصر

بالبصر السابع ان قوله لم يجوز ان يكون الملح واقعا له غير واقع موقعه فان ما ذكره لو تم وجب ان يكون على هذا
السؤال اي يجب ان يكون الملح باعتبار الامر الثبوتي لا باعتبار الا نفي بذاته ولو لم يثبت ذلك لم ينفع المنع بينا
ان ظاهر الاية الكريمة كاف للاعلى وقوع الملح به فاحتيج الى الاستدلال على انه يجب الصرف عن ظاهرها ولو لا
هذا لظهوره لم يحتج الى الاستدلال بتلك المقدمات الفاسدة التي قد علمت حالها الثامن ان قوله وذلك الامر الثبوتي
غير مذكور فلا بد من اضماره كلام غريب وتفريع عجيب فان ما سبق من كلامه دل على ان السلوب المذكورة تستلزم
لما يملح به ومن المعلوم ان اللازم لا يجب اضماره ولو ذهب ما تضمن المدلولات الالتزامية في الكلام لكثر الحذف
والاضمار بل لم تتفق جملة لم يشتمل الجملة ما به له وهذا الجمل توسعه نعم لو قيل ان اللازم من ذلك
استلزامه لصفة ملح ولعل صفة الملح اللازمة هي القدرة دون غيرها كان وجها ودفعا لذلك يستلزم
صفة الملح المذكورة ويدل عليها ان اثبات امكان الرؤية واقتداره تعالى على كل ممكن ولو لم يثبت اقتداره
تعالى على كل ممكن لم يلزم من نفي الممكن وقوع هذا النفي بقدرته تعالى كيف ولو صح لك ايجاد الاستدلال بانتفاء
كل ممكن نفي على ثبوت قدرته لا الطن عاقلا حاسبيها يظن ان انتفاء الممكنات لوجودها دلائل
القدرة فاذن انما يدل هذا السلب على صفة الملح بعد ثبوتها ولا يلزم منه العلم بها لان شرط العلم بها وهذا
كما ترى التاسع ان كل نفي في القران المجيد انما وقع التمدح به باعتبار القدرة على ملكه وكيف تفرد هذا الملح
من بينها بهذه الخاصية النادرة ولو جوزنا ذلك تمنا من ان يكون نفي الولد ايضا مدحا باعتبار القدرة على
سلبه ونفيه وعلم تجويز الفصل مثل ذلك في غير ملحق فيه ليبطل باعتبار العادة القرانية في التنزيهات
فانها قد جرت بسلب ما يمتنع ولا يجوز باس وقد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق في وجه صحة التملح بالامر المشترك
فلك فقد ظهر مما ذكرنا ان الاستدلال بهذه الاية سيما في وجوه لم اول الا ان يقول بعد اثبات عموم المنفي في الاية

حتى في الاوقات والازمان بين قايل بانتفاء الرؤية وقايل مع امكانه فثبت بالاجماع المركب امتناعها الآن في الد
نقول قد جرت العادة الالهية في جميع ما نفاه عن نفسه تع بان ينفي ما يكون انتفاؤه دايما ويمتنع حصوله
ولو جاز ان يقال لعل نفي الصاحبة والولد ليس لانهما يمتنع ويستمر على الاحوال انتفاؤه وكذلك نفي
الطعم والظلم ومثلهما وما الطريق الى علم الحق لهذا القول الا ما ذكرنا الثالث ان قوله تع تمدح بهذا
السلب والتمدح بالسلب انما يكون اذا كان نقصا مطلقا غير مقيد بشي من شرط وزمان اما اولا فظ
اللفظ واما ثانيا فلقضية العادة القرآنية وهو الذي اوما اليه بان نفي الصاحبة والولد نقصا على تقدير
ومحال من الجهل والنقص تع عليه تع والدلالات التي يذكرونها ساقطة والحمد لله تع ومنها
ان الله تع حيثما ذكر في كتابه اقول تقرير هذا الدليل على وجه يسقط منه الشبه والشكوك ان استعظام
تع للرؤية اما ان يكون مع امكانها وارتفاع الموانع عن وقوعها وموافقتها للمصلحة وعدم نقصها
للفرض ويكون مع عدم شي من ذلك فعلى الاول لا يحسن ذلك الاستعظام والاستكبار عقلا
ولا عادة وقد وقع الاجماع من العقلا على ذلك وايضا الله تع عن سوال مثل هذا الممكن حتى يكون
محظورا منهيا عنه لا عموما ولا خصوصا وانما يجري هذا السوال مجرى سوال المال والعافية والعيش
مما يشاع ويسوغ طلبه من غير نكير عند جميع طوائف الاسلام واما ان يكون مع فقد شي من ذلك فاما ان يكون
المفقود مختصا بزمان ومشروطا بشرط كالتعنت والعناد فهو خلاف الظاهر اما اولا فلان الظاهر
الاطلاق وهذه الايات عدم اعتبار التقييد وتقدير القلة ومحله خلاف الاصل ولا اطلاق في مثل
هذا المقام ظاهر في العموم والشمول واما ثانيا فلان تعلق الاستكبار والاستعظام بنفس سوال
الرؤية يدل على ان علته لذلك والمقر بهم العلة فلا يختص بزمان وشرط ويدل على عدم كونه منا

الاستعظام

الاستعظام كيفية السوال عن التعنت والعناد ان الله تع وصف السوال بكونه اكبر فقال عز من قايل فقد سالوا موسى
اكبر من ذلك والمفهوم منه ان الكتاب دون ذلك السوال وليس انه سوال ان الظاهر ان نصف اكبر على انه معلول
جهلا على انه معلول مطلق ويدل عليه ايضا ان تعقيب السوال بالمسألة انما كان بالمعلول به انما المعلول المطلق
واما ثانيا فلا يكون مختصا بشي من ذلك فهو انسلك عن الرؤية ويلزم ان يكون ممتنعا دايما ولو بالغير
ومن قال بامتناعه بالغير دايما قال بامتناعه بالذات وايضا دوام النفي مع النهي يبطل ان يكون على سبيل
مصلحة اتفاقية خالية عن علاقة ثابتة وان كان محتملا احتمالا عقليا لا عبرة في الوجود لا قبل من ان يكون
موهما للظن باللزوم فيكون ظاهرا في عدمها ولا معنى للاية الا الظاهر فان قلت الايات كلها دالة ظاهرا على ان
السوال كان للرؤية في الدنيا فغاية ما يلزم من الايات المذكورة انه تمتنع رؤيته تع في الدنيا مطلقا قلت
من قال بامتناع الرؤية في الدنيا مطلقا قال بامتناعها دايما وان قال الاشعري بعدم وقوع الرؤية في الدنيا
دون امتناعه فيقال الاشعري يقول بامتناعه بسبب عدم الارادة فان جميع الحوادث عنده ممتنعة عند ارادة
الله تع اياه لما سبق الكلام في امتناعه بغير الارادة تع ولا امتناع بانتفاء الارادة لا يكون مانعا عن السوال و
الطلب بل كل ما يطلب ويسال عن وجوده ويصح يجب ان يكون ممتنعا بانتفاء الارادة والجواب ان
ذلك لتعنتهم وعنادهم اه قد عرفت الجواب عن ذلك ولو سلم فالطلبهم الرؤية في الدنيا اه فلا يعرف
ما فهم من انه عن صرف الدليل يتم بانضمام الاجماع المركب والجواب منع كون لن للتابيد اه اقول
الفعل المنفي بلن على تابيد النفي دلالة ظاهرة ولهذا لو حلف لن ياكل الرمان حنث باكله متى ما كان و
المحققون من الاصوليين على ذلك وما قيل من ان التابيد انما هو في النهي دون النفي فحكم بلا
يفيد النهي الدوام لكونه من اقسام النفي فهو قبله ولا شبهة في صحة استثنا خصوصيات الازمان

عن الفعل المنفي والتأبيد بشل تقييده في قوله تم لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي فان هذا التقييد جار مجرى
الاستثناء في اشعاره بالعموم ولعل من قال بان لن للتأبيد اراد بذلك انه يفيده من حيث كونه نفيا
لا من حيث كونه هذه الكلمة المخصوصة واما الاستشهاد بالاية على عدم افادة التأبيد فغير صحيح على اي تقدير
كا ظاهر لو تم الاستدلال بها على عدم افادة التأبيد لتم الاستدلال بها على افادة قوله ابدا التأبيد
ايض وفيه ما فيه نظرا الى ان هذه الاية مستعملة مجازا في الزمان الطويل او الموت اريد به الموت في دار الدنيا
مجازا ويمكن ان يكون حقيقة الموت مخصوصا بالنشاة الاولى والاطلاق على ما في النشاة الاخرة بضرب
من التسامح والتجوز واما ما كان ذلك دلالة هذه الاية على ان الفعل المنفي غير دال على التأبيد ولو قيل
بان الاصل قلة التجوز ولما كانا مضطرين الى ذلك في الفعل المنفي فلا نقول بالتجوز فيه قلنا هذا
انما يتوجه لو تعين التجوز في قوله ابدا واما لو قلنا بالتصرف في الموت وانه استعمل في الموت في
المخصوص مجازا فلا ترجيح لاحد الوجهين على الاخر فسقط الاستدلال بهذه الاية ولو قلنا بان الموت
مخصوص بالموت المخصوص في الدنيا حقيقة فلا مر اظهر وكون الاولى ان نقول بتقييده بالتأبيد دليل
على ان الفعل المنفي ابدا على التأبيد ولما كان قوله ابدا تاكيدا والتاسيس يقدم على التاكيد
وهو ايضا دون ما ذكرنا من دلالته على دلالته على التأبيد   ومنها قوله ما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا الى اخر الاية الاستدلال بهذه الاية طريقان بيان الاول انه تعالى حصر التكلم في الوجوه الثلثة
والغرض من ذلك الحصر نفي التكلم على سبيل المشاهدة ولا يمكن ان يقصد هنا غرض اخر يتعلق به
نشاط فيه ويكون المراد نفيه ويؤيده ما روي ان اليهود قالت للنبي ص الا تكلم الله وتنظر اليه
ان كنت نبيا كما كلمه موسى ونظر اليه فانا لن نؤمن لك حتى تفعل ذلك فقال لم ينظر موسى الى الله

شهد

فنزلت ومن غاية من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم على الله الفرية ثم قالت الم تسمعوا ربكم تلت هذه الاية
اوردها في الكشاف والثاني ان الحصر في الوجوه الثلثة مع قطع النظر عن تحقيق الغرض يدل على الحظ
لان المعروف من الوحي اما الالهام او القذف في القلب او في المنام او هذه الثلثة مع ارسال الملئكة الى
الانبيا وقوله او يرسل رسولا مخصوص بارسال الانبيا الى الخلق تحقيقا للمقابلة بل قد جعل الوحي منها
لما يكون مع منا هذه الوحي خلاف ما تصوره المخاطبون من الوحي والخطاب يعلم بمقصود المخاطب
بقبيل لفظ الحصر دليل على نفي الرؤية ولم تقصد الاستدلال الا هذا القدر فاندفع ما قالوه في الجواب
على الطريقين واما الاستدلال بقوله او من وراء حجاب على ان القسم الاول يستحيل ان يكون من وراء حجاب
بل عيانا فيكون دليلا على ثبوت نفيه ان قوله من وراء حجاب ينبغي ان يحمل على المعنى المجازي ولا
حقيقة غير مقصوده ومن المجاز ان يحمل على التمثيل بان شبهه بتكلم الملك بعض خواصه من وراء الحجاب
فيسمع صوته ولا يرى شخصه ومن المعلوم انه انما يكون بالجهر وما يجري مجراه فمقابله يجب ان لا يكون
كذلك الاذن اذ لا يكون الوحي بطريق الجهر ونحوه لا يكون بطريق رؤية الذات ومن ادعى
الترجيح في ان يحمل على معنى مجازي يكون مقابله منحصرة في ان يكون الوحي بطريق الرؤية فعليه بيانه
فانه ممنوع منه اشد الدفع تدبيرا مل   عطف على قوله ونفي الرؤية جعله الش العلامه عطفا على قوله ومن تبينه
والكل جايز   فان واجب الوجود لا يخفى ان الله وجوب الوجود على علم الحاجة في الصفات الحقيقية و
الذاتية انما يقصد بها الكمال والنقص وتقريره ان وجوب الوجود يدل على ان ما هو واجب الوجود
كامل في ذاته وصفاته الذاتية لا سبيل للنقص الى النظر فيها بالبديهة وللبداهة في الحكم المذكور امتنع
اتفاق جميع العقول عليها مع اختلاف طبايعها ودواعيها ومشهوداتها على ما فيه تتبع احوال

لازم المختلفة والقرون الخالية ويجزم العقل بانه لو لم يكن من مقتضيات العقل الصرف الذي هو الحكم في
تميز الحق عن غيره والقسطاس المستقيم له بل من تخلية غيره من الوهم والخيال والتقليد والدواعي التي
تنشأ من جهة ذلك المراد والعادات لاختلف باختلافها ولوجبنا ما ولما رأينا استقرارهم على الحكم
المذكور علمنا انه من مقتضيات العقل المحض ولو قطعنا النظر عن هذه المسألة يكفي في وجوب الوجود
دلالة على اتصافه في الصفات الحقيقية والذاتية وانما يدل على استغنائه في الوجود وما يجري
مجراه من لوازم الوجود التي يكفي الوجود فيها ثم العوض المعتبر في مفهوم الجود نفيا اما ان يكون
من قبيل الصفات الحقيقية والكمالات الذاتية فيلزم من عدم استقلال الذات فيها النقص
وكان احتياج الذات فيها الى غيره ولو الى ما يصدر عنه نقصا يحكم العقل بنفيه عنه تع واما ان
يكون من قبيل استحقاق المدح على الافعال الحسنة من المعلوم ان القائلين بالحسن والقبح العقليين
في افعاله تع يلزمونه فان الفعل الصادر عنه تع اذا كان حسنا في نفسه فلو فرضنا انه لم يصدر عنه تع
فان ذلك الامر المرغوب والفعل المؤثر ولم يحصل استحقاق المدح من هذه الجهة فحصول مثل ذلك
لاجل المؤثر بواسطة الغير الصادر عنه ليس نقصا منفيا عنه لانه ان توقف مثل ذلك الكمال على
الغير الصادر عنه تع يستلزم النقص وانما المسلم ان توقف مثله على امر غير مستند اليه تع نقص
فان قلت فقبل ان يوجد الفعل الحادث يفوت استحقاق المدح ومن المعلوم ان فوت المرغوب وفقدانه
نقص قلنا قد مر انه انما يكون النقص باعتبار فوت المرغوب وفقدان استحقاق المدح انما هو باعتبار
حصوله بغيره لا بذاته والظاهر كلام الشارح ان النقص الاحتياج ذاتا في المراد والحال ان دليل وبق
حصول الصفة بذات الموصوف ملزوم ترجيحا وحصولها بغيره واحتياجها الى غيره ملزوم حطها

عند المتكلمين وعند الملزومين عن اللازمين وعما ذكرنا في حدوث الكلام يتضح في قلائد قبل الحدوث ومراده
بكونه ناقصا لذاته كونه غير مستو وبذلك العوض بالنسبة للنقص المصطلح بين المتكلمين الذين يحملون
نفيه عليهم واما النقص المصطلح في الفقدان اللازم للحدوث ولا يخفى ما فيه من الطعن واما ثانيا فلان النقص
انما يلزم لو لم يكن استحقاق المدح قبل حدوث الفعل فقط لان الفعل وهو ممنوع لجواز ان يكون فقدان
الفعل في وقته احسن من وجوده ويكون مرجحا على وجوده فاستحقاق المدح متم في حالتي الفقدان
والوجدان فاذا كان لا يستكمل بالغير بهذا المعنى جائز لم يلزم من كون ذلك الكمال عوضا ان يكون ناقصا
لذاته مستكملا بغيره بالمعنى الذي تقرر وعلم استغنائه عنه تع والجواب عن ذلك استحقاق المدح وما
يجري مجراه من لوازم الفعل الحسن ليس مما يعطيه شيء من متعلقات الفعل الذي هو المستقبل ويعني
تعريف الجواد انه افادة ما ينبغي لتحصيل عوض من المستقبل وليس المعنى انها افادة ما ينبغي
لتحصيل العوض مطلقا او استحقاق المدح قد علمنا انه ليس يحصل من المستقبل بل هو من لوازم
للافادة الذي هو الفعل وتحصيل العوض عن المستقبل بل هو من لوازم الافادة الذي هو الفعل و
العوض عن المستقبل ربما يكون نقصا يحكم العقل بنفيه ولا نسلم ذلك مذهبا لهم لان الفعل الحسن يوجد
خارجي واعطاء الوجود له والافادة التحقق اياه ثم يكون لتحصيل العوض الذي هو استحقاق المدح من
المستقبل الذي هو بهيئة الفعل لا نفعل لم يتحقق حسن لا ثم يكون موجودا خارجيا فان اطلاق
في الخارج من الجواهر والاعراض ليس شيء منها فعلا له تع يكون قائما به تم وانما هو من افادته واعا
فعله الذي يتصف بالحسن ولو ثبت استحقاق المدح هو ايجاد هذه الاشياء وظاهر انه ليس من الموجودات
الخارجية واما الامور الاختيارية لها من التحقق فاعطاؤه اياها يكون لعوض استحقاق المدح ولا

موجودا فلا حرفيه بحبث لنا لا نم ان الجود يتحقق اصطلاحا بالنسبة الى الامور الاعتبارية وانما هو بالنسبة
الى الموجودات الخارجية وانما يسمى بهذا الاسم بالنسبة اليها وما يسمى به بالنسبة الى الامور الاعتبارية مطلقا
اصطلاحا ولا نم كون ذلك نقصا منفيا كما عرفت ويمكن الجواب بتخصيص العوض بالكمالات الذاتية و
الصفات الحقيقية لكن على هذا يكون اعطاء ما ينبغي ليتعوض فيه كلا لغرض اى كون اعطى احدا
شيئا للكمال الذاتي بل يستفيد منه كمالا اضافيا جودا وليس كذلك ويمكن تخصيص بغير استحقاق
للمدح وما واته وهو اسلم ثم نقول هذا كله اذا اثبتنا نفي العوض من فعله تم باعتبار وصول الغرض
اليه واستلزامه النقص فيه تم واما اذا اثبتناه من حيث لزوم تعليل فعله تم بالعوض والغرض
فيجي الكلام فيه انشاء الله هو الغنى الذى لا يستغنى عنه شى اه ينبغي تخصيص الغنى بالصفات
الحقيقية والكمالات كما علم مما ذكرنا ولا فلا استبعاد فى ان يكون ايجاد عرض مثلا محتاجا الى
موضوع وهو ايض صادر عنه تم ثم الانسب ان يفسر الملك عن على التصرف فى امور الكائنات
بلا معارض ويفسر الحكم ينفذ حكمه فى اوامره ونواهيه هو الذى حصل له جميع ما من شانه اه ينبغي
تخصيصه بغير الافعال ومتعلقاتها ولانه غير حاصلة قبل الحدوث وانه لا نقص فى عدم حدوثه بخلاف
غير الافعال ومتعلقاتها فان فقدانه نقص مطلقا وتخصيص كونه كمالا لوقت دون وقت وقوله يمتنع
عليه التغير يحتاج الى ما ذكرنا ولعل الظ منه ما يقوله الحكماء من ان كل حادث مسبوق بمادة فلو
جاز التغير عليه لزم كونه ماديا فان هذه العبارة شايعة فى هذا المعنى وانت خبير بانه انما يتم فى الصفات
التى اشرنا اليه دون الافعال وما يتبعها فان كون متعلقاتها تعالى مادية كما فى حدوثها لا يحتاج
الى كون الفاعل ماديا وهو ان يحصل عنه جميع ما من شانه اه ربما يتوهم ان التمامية هو استجماع

الكمالات المقصودة فى حقه وفوقه عبارة عن ان يكون له فيك الاستجماع فى مرتبة ذاته بان يكون عينه غير زايد عليه
ان قلنا ان وجوده وصفاته عين ذاته وان قلنا انه غير ذاته لكن ذاته كاف فيه من غير احتياج الى تأثير فعل
من الذات فى ايجاده لانه ليس من الموجودات فى الخارج بل هو امور اعتبارية لازمة للذات كان فوق
التمام هو ان يكون مستلزما للكمالات من غير احتياج الى تأثير فى وجوده خارجى او التأثير مطلقا وقد
اشرنا الى ما هو حقيقة الحال وكلام الشيخ فى الهيات الشفا يدل على ما ذكره الشارح اى لا يبتدا ايجاد غيره
قابل اه ولا يخفى ان هذا المعنى ما تضمنه السرمدية التى اثبتها سابقا لما فيه شائبة تكرار لان السرمدية عبارة
عن الازلية والابدية معا والحقيقة بهذا المعنى هو الابدية ويجاب بان الحقية هنا تناول امتناع الفنا اعنى
العدم الطارى والسرمدية تتضمن انتفائه لا امتناعه وفرق بين الامتناع والانتفاء وانت
خبير بان تفريع امتناع الفنا على وجوب الوجود وان صح للمغايرة بينهما لكنه قليل الفائدة لان
وجوب الوجود يتضمن امتناع العدم مطلقا وهو يتضمن عن امتناع العدم الطارى ايض فان
قلت لعل كون التفريع مغنيا غير منظور اليه فقط بل غرضه شرح الاسماء الحسنى المشهورة و
ان رجع بعضها الى البعض قلت لا يلايمه قوله فيما بعد فراجعة الى ما نقلها لان المفهوم منه انما نقلها
لا يرجع بعضها الى البعض ومن العلم بالاشياء اه لا يخفى ان الحكم بهذا المعنى يرجع الى العلم الذى سبق
اثباته فالاولى ان يحمل الحكمة على اتقان فعله واحكامه او على اشتماله على مصالح وحكم كثيرة كما يظهر من
لوح العلامة فانه فسرها بصدور الشى على وجه اكمل وهو ينطبق على كل من المعنيين وعليه ان
يفسر الحقية بالحل هذين المعنيين والحكم بالاخر فلا يلزم تكرار فى شى منهما ولا وجه ايض ان يحمل
الخيرية على انه ملزوم الخير ومصدر له فان الخير هو الكمال والنفع وقد ظهر ان الواجب تع انما يصدر

عنه الخير والنفع والنقص ينشأ المهية الامكانية ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
واما ما ذكره الش فانما يناسب طريقة الحكما لكن يؤيده ان المصرح له مولانا العلامه اختار مذهب الحكما
ان الجبار هو الذي يجبر الشيء اه المفهوم من كلام الش العلامه ان التجبر مشتق من الجبر المقابل للكسر والنقصان
وانه تع جبار ويكمل النقصان الذي في الممكنات فسر الجبر بالمعنى الذي ذكره الش قريب من القهر ومنها
ان التجبر هنا بمعنى التعزز والمنع بحجاب الكبرياء عن ان يناله ايدي الطالبين او يصل الى جنابه
وقنا له اقدام العارفين من فوقهم على جبال ذي طول وقيل فيه سلب بعض الصور والاعراض عن المواد
وجبرها بان بعض لغير مهناه في المواد وتنجيزها القبول ووجوب الوجود دال على اسناد كل ذلك اليه تم
وانتهاء سلسلة الاسباب اليه تع اخرا ولو تمسكنا بالادلة السمعية لدلت على اسناد الكل اليه تع بلا
واسطة والوجه عن الوجود اه ربما يتبادر من بعض استعمالاته كقولنا فعلت ولان كذا ابتغاء وجه
ربه وفعلته لوجه الله وقليل يفسر برضاء الله وربما احتمل ان يكون مقحما كما في فلان يخشى في ذات
الله ومفرط في جنب الله والقدم بفتح القاف بمعنى الجارحة المخصوصة ويروى مرفوعا الى النبي ان
الجبار يضع قدمه على النار فقال بعض المتكلمين بانه صفة اخرى غير الصفات المشهورة وكذا
ينبغي لهم ان يثبتوا الساق ايضا صفة اخرى لورود الرواية بانه تع يكشف عن ساقه يوم القيمة واما القدم
بكسر القاف فلا معنى لجعله عبارة عن المقابل له بمعنى ط حاجة لدانا ويلزم حمل الكرم والرحمة
والرضا راجعة الى الارادة لا وجه له بل هي صفات تقتضي تعلق الارادة الى افعال مخصوصة ويعلمه
على الارادة ولو قيل بارجاعه الى القدرة كان اقرب من ارجاعه الى الارادة ولا اظن ان التكوين من قبيل
الا بعالم الصفات فلا يكون الكون اثر القدرة ان اريد بالاثر الشيء ولم يتخلف عنه فاللازم ان

لا يتخلف الكون عن التكوين وعندهم ان التكوين ازلي فيلزم ان يكون كون الحوادث ازليا وهو خلاف
مذهب الحنفية وخلاف اجماع المسلمين وان اريد بالاثر ما يصح ترتبه على الشيء وان كان متخلفا عنه
متراخيا فلا مانع من كون الكون اثرا للقدرة ثم لا يخفى ما في جعل صحة الفعل اثر للقدرة بل الحق انها جزء
حقيقة القدرة فانها عبارة عن صحة الفعل والترك وليس عبارة عن الصحة المذكورة اما ان يتصف بامر زايد
على الحدوث اه لا يخفى ان الفعل الغير الاختياري والاختياري الصادر عن غير المكلف ربما يتصف بامر زايد
على الحدوث كقيامه بالمحل واضافته الى محل الحر واحداثه اثرا في القوابل كالكراهة والسرور والرضا
الى غير ذلك فينبغي ان نقيد الامر الزايد بما يكون من جنس المنع والحرج في الفاعل وتركه وقابليته مع
عليه فلا يرد ان المباح لا يوجد فيه امر زايد على الحدوث لان المباح يوصف بقابليته المنع والحرج
في فعله وتركه وان لم يكن من شان نوعه ذلك لكن من شان جنسه ان يمنع فعلا او تركا وهذه القابلية
امر زايد على الحدوث فلولا اعتبار هذه القابلية في المباح لكان ينبغي ان يصدق وعلى افعال النايم
والساهي بل على افعال الحيوانات والنباتات ايضا وينبغي المراد باتصافه بصفة زايدة ان يكون تلك
الصفات علة للحسن والقبح ولا ان يكون لازمة للافعال بل ان يكون حقيقة موجودة فيها حتى يكون
استناده الى اختيار مذهب طايفة من المعتزلة يجعلون حسن الاشيا وقبحها مستند الى صفات
ان حقيقية كما يشير اليه في الشرح اذ لا دلالة في عبارة المص على هذه الخصوصيات التي بها تميز
هذا المذهب يعني ان الحكم بها العقل اي قول الشارح يحكم العقل بها ان للعقل مجال في مرجوحيه
في الواقع ومن شان تلك الراجحية والمرجوحية ان يدركها العقل وان كان خفيه يحتاج في ادراكها
العقل فان الصفات التي في نفس الموصوف من شان نوعها ان يدركها العقل بخلاف الصفات التي عند

تلك الافعال وحرمتها نفسها بان يكون الذم على ترك نفس تلك الافعال او على فعلها بل لو استلزم ذما ولو
بواسطة تأدية الى ما يذم عليه لكان محل النزاع ثابتا ومن المعلوم بالضرورة ان الافعال المودية الى تلك الاخلاق
يتسع بعضها قبيحا وبعضها ثابتا ذما وتوبيخا مثلا والحاصل ان الافعال المودية الى الاخلاق الفاضلة والتي
في المودية الى الاخلاق الرذيلة الثاني ملايمة الغرض وتنافره اه المراد ملايمة غرض الفاعل ومنافرة
غرضه فكل فعل وافق غرض الفاعل كان حسنا وكل ما خالفه كان قبيحا كما صرح به وقوله فان قيل ذلك
مصلحة لاعدائه اه وقبيحا بالنسبة الى اوليائه حتى يكون شيئا ما لما نقلنا من التصريح وكون هذا المعنى
عقليا متحققا اما مبني على ان هذا المعنى يتحقق في العبد في الوضع واما مبني على ان المراد بالغرض هو
المصلحة والمفسدة وتلك المصلحة والمفسدة ربما يتحقق في فعله تعالى وانه لم يتحقق الغرض فان افعاله تعالى
فوائد ومنافع لا تحصى وفيه ان الغرض لما كان ماخوذا بالنسبة الى الفاعل كان الواجب ان يوخذ
المصلحة والمفسدة ايضا بالنسبة اليه وان الثاني في تفسير الاول على هذا التقدير ومن المعلوم ان
المصلحة والمفسدة لا يتصور بالنسبة اليه تعالى ويمكن ان يقال الغرض عندهم ما يكون باعثا للفاعل على
وفاعلا للفاعلية الفاعل ومؤثرا فيه وهو الذي اراده من نفى الغرض عن فعله تعالى واما ما يكون
ملحوظا ومقصودا للفاعل وان لم يكن باعثا ومؤثرا فيه فليس بمنفي عن فعله تعالى عندهم كما صرح
بعض المحققين منهم فلعل الغرض الماخوذ في تعريف الحسن والقبح بالمعنى الثاني هو هذا المعنى الغير
المنفي عن فعله تعالى في تحقيقه في حقه تعالى فتامل ثم ينبغي ان يعلم ان موافقة الغرض ليس وجه لان
يرجح الفعل على الترك يكون مؤثرا عند العقلا وبمجرد ذلك لا يلزم المدعى وان المعنى المتنازع فيه
فان الرجحان الواقعي الذي هو بمحض محل النزاع لم يقل بان يكون بسبب اي شيء بل النزاع في نفس

الرجحان

الرجحان سواء كان ناشيا من الغرض وموافقته او من غيره وعندهم ان موافقة الغرض اي غرض كان
سواء كان كاملا حقيقيا او غيره وسواء كان نجاة في الاخرة او غيره وسواء كان نعيما دائما غير مجذوذ
او غيره لا يصير سببا لرجحان الفعل والذم على تركه الثالث تعلق المدح به تعالى وثوابه اه تخصيص
المدح به تعالى غير جيد فان المعتبر مدح العقل الخالص الذي لا يتعلق الشبهة بخطاء احكامه والحكم
القول بان حكم العقل ربما كان خطا يجري في القول بان حكم العقل بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما
ربما كان خطا وحكمه بتوحيد الواجب ربما كان غير مطابق للواقع وكان الحكم المطابق للواقع الكاين
عنده تعالى خلاف هذين الحكمين ولعل تخصيص المدح به تعالى للتنصيص والتسجيل على صدق الحكم
ومطابقته للواقع فان العقل لما احتمل ان يكون حكمه مشوبا بالوهم غير خالص خصص الحكم والمدح
به تعالى فكان التخصيص بالعقل الصرف لكونه اظهر في المقصود واوضح واما الثواب والعقاب فالمراد
مطلقهما اعم من ان يكون جسمانيا او روحانيا ومن المعلوم ان هذا المطلق مما يستقل به العقل
واما ما لا يستقل بالمعاد الجسماني فلا يرد ان من جعل الثواب والعقاب ينبغي ان يقسمه الى المعلوم
وغير المعلوم عنه الى البديهي والنظري فان امر الاخرة مما لا يستقل به العقل على ما صرح به حتى
يكون بديهيا او نظريا وذلك لانه ما صرح به هو ان امر المعاد الروحاني يعقل صرح به ومن البين
انه ايضا اذا استحق الفاعل ذما وكان التوبيخ واللوم على الفعل او الترك مستحسنا مقبولا عند العقلا
فيجزم العقل بانه اذا اسند هذا المعنى وتاكد متصور في بعض مراتبه استحقاق الثواب والعقاب
وانه اذا عوقب في ما يستحق ماشيا لم يستنكر عند العقل ولا يعد ذلك ظلما وان فعلها موقعه وان جهلها
حلاله او صار فغيره لا يعاقب الطفلين مثلا ومن يحسب البله والصغر يتوهم في بعضها استحقاق

الذم وفي بعضها استحقاق العقاب وان موافقة هذا التوهم في بعضها للواقع مستلزم بموافقة الاخر له
ولا يختلف العقلاء في هذا القدر وانما اختلف في امر هذا المعنى وموافقة شي من هذه التوهمات للواقع
وعدمها ولا مجال للفرق بينها الموافقة بعضها للواقع دون بعض وان القايل بتحقق مرتبة بحكم
العقل باستحقاقها للذم والكا در مرتبة يستحق العقاب بكابرة وبعض من تبعه كالقاضي البيضاوي
واضرابه يزعمون ان العقل المستقيم اذا حكم بقبح فعل وتنزهه لم يلزم محل النزاع ولم يثبت وتارة
يثبتونه علما ان المعتبر حكمه تم دون حكم العقل وتارة على ان المعتبر الثواب والعقاب دون المدح والذم
وهو ناش من قلة التدبر وسوء التفكر وذهب ابو الحسن من متاخريهم الى اثبات صفة في القبح
اقول لعله ذهب الى ان الحسن بمعنى ما يشمل غير الحرام كما ذكره المص لا يحتاج اتصافه بصفة الحرام الى وجود
صفة اخرى وذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر اني لم اظفر بسبب في هذا التخصيص وكانه مبني
على ما ذهب اليه المعتزلة من قياس ذوات الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح فعل الله تعالى
لتساويها واصالة في الذوات وقال المحقق التفتازاني في وجه التوفيق ان الاصل في الفعل الحسن وعدم
الحرج والذم ما لم يظهر ما يوجبه واقول كلا الوجهين بيان على ما ذكرنا من ان الحسن يساوي المباح اما
الاول فلانه انما يدل على ان الفعل الخالي عن الصفة لا يكون قبيحا ولو ان الحسن يساوي المباح لم يلزم
من ذلك ان يكون حسنا لجواز ان لا يكون قبيحا ولا حسنا واما الثاني فظ وفيهما بحث اما الاول فلانه
منقوض بالقبح لانه فعل الفعل الخالي عن الصفات يجب ان يكون قبيحا اذ لو كان حسنا لذاته لكان فعل
المعاصي حسنا لتساويها في الذوات والحل الا انه لا يلزم من عدم الحسن او القبح في الفعل
الخالي عن الصفات ان يكون مقتضى ذات الفعل لجواز ان يكون بانتفاء امرها من غير الشارع

او يستند الى الشارع لا الى شرعه كما عرفت ان النزاع في اسناده الى شرع الشارع لا الى ذاته وثانيا انه يجوز
ان يخلو الفعل من صفة مقبحة او محسنة فرض خلو الفعل عنها فرض غير واقع وعلى تقدير وقوعه
فمنا دان الفعل لا حسن ولا قبح والمحل ها هنا ان يستلزم الخ وعدم الواسطة بينهما لا يستلزم ان يكون
احدهما مقتضى الذات لا لازم ان يكون واحدا من الوجود والعدم مقتضى ذات الممكن واما الثاني
فلان الفعل بالاصل في الفعل هو الحسن ما لم يظهر صفة موجبة للقبح غير القول باحتياج القبح الى
صفة دون الحسن فتعليل احدهما بالاخر تعليل الشي بنفسه واما ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو
مذهب بعض المعتزلة فعلى تقدير ان يكون القايل بعدم حاجة الحسن الى صفة موجبة له هو القايل
باصالة الاباحة لم يكن هذا التعليل مناسبا بل المناسب ان يعلل هذا المذهب بما يعلل به ذلك المذهب
لا بنفس ذلك المذهب وايضا بين ان اصالة الاباحة لا يصلح لتعليل هذا المذهب فان معنى هذا ان
عدم علة القبح يجب الواقع علة الحسن الفعل ومعنى اصالة الاباحة ان عدم الدليل على الحرمة دليل على الاباحة
ومعلوم عدم صحة تعليل احدهما بالاخر وايضا الحسن الذي حكم باصالته هو الحسن الظاهري الذي
ربما كشف الشرع عن خلافه والحسن فيما نحن فيه حسن واقعي يستحيل ان يكشف الشرع عن خلافه
ولجيب بانا نجزم بالحسن والقبح في الموارد اقول لا يخفى على احد من العقلاء قاطبة جازمون بحسن
الاحسان وقبح الظلم ويرجحون وجود الاول وعدم الثاني على ضده ويمدحون ويذمون الفاعل و
التارك لهما فلو كان حكمهم بالحسن والقبح معناه مجرد الملايمة والمنافرة المذكورتين من غير جعل احدهما
مرجحا للفعل والاخر مرجحا للترك لم يترتب على حكمهم هذا رعاية الفعل والترك في الفعليه المذكورتين
ولا دار معهما فعلا وتركا ومدحا وذما مع القطع بان كل احد يراعي ذلك ويدور مدحه وذمه بفعله

وبركه ظهر ان الحكم من العقلاء فى الفعلين المذكورين بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه واما الكمال والنقص
فان كان مستلزما للمدح والذم ومستتبعا لرجحان الفعل على الترك وبالعكس فقد لزم التنازع فيه
ولا يتوجه عليه ما توجه على تفسيره بالملايمة والمنافرة على ان المحققين من الاشاعرة كصاحب المواقف
واتباعه اعترفوا بان الكمال والنقص فى الفعل هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ومن العجب ان كلام الشيخ
فى تحرير محل النزاع ايضا كالصريح فى تخصيص الكمال والنقص الذى هو معنى من الحسن والقبح و
خارج عن محل النزاع بالصفات ففهم منه ان الكمال والنقص لو تحقق فى الفعل لم يكن خارجا عن محل
النزاع ولا لم يكن لتخصيص الكمال والنقص بالصفات وجه ثم احتمل ههنا ان يكون الحسن والقبح المحكوم به
فى الفعلين المذكورين بمعنى الكمال والنقص واذ قد ظهر ان العقلاء قاطبة حاكمون بالمعنى المتنازع فيه فى الاحسان
والظلم فالذى بقى لنا ان حكمهم هل هو مستند الى بداهة او نظر ومن المعلوم عادة ان جميع من فى الشرق
والغرب ليس على نظر بل اقل من ان يقع الخلاف بين بعض الناظرين والظاهر من الناس انهم يقولون فى
الحكم المذكور على النظر بل يقع ممن سئل عنهما انبت وبلا تردد فى الحكم بالحسن والقبح فى الاحسان والظلم
حتى ان العامى من الاشاعرة لو سئل عنهما وكان يحتمل ان يقرع سمعه شى من هذه المسئلة اختار الترجيح
فى فعل الاول والترك فى الثانى وان كان متناهيا فى البلادة خارجا عن اهل النظر فيدل هذا على انهم
مستندون فى ذلك الى البداهة والجواب من قبل الاشاعرة بتحرير ان الجميع الناس وان حكموا برجحان
الفعل والترك بداهة لكن هذه البداهة مستندة الى الوهم لا الى العقل الصرف والمعتبر حكم العقل الصرف
فلو انا انا واحدا احكم بمقتضى العقل الصرف بما ذكرتم لكفى والشان فى اثباته لكن يجوز ان يكون
ما حكم به الناس قاطبة بالبداهة حكما ناشيا من الوهم برفع الامان عن جميع المذهبيات ولا يتوهم

ان الاشاعرة مخالفون فى هذا الحكم فان الاشاعرة ايضا اذا خلوا انفسهم من شوائب الخلاف يحكمون
بالحسن والقبح فى الفعلين المذكورين ويرجحون احد الطرفين على الآخر بحيث يصلح هذا الترجيح
لان يقبل لعله عليها دون الآخر وهم يسلمون ذلك لكنهم يذهبون الى ان هذا الحكم منهم منشاه الوهم
لا البداهة العقلية الصرفة ومنشاء ذهاب الوهم الى ذلك ان هذا الفعل مثلا مشتمل على مصلحة
عامة او مفسدة عامة والوهم يميل الى ان يحكم برجحان ما يشتمل على المصلحة دون العقل الصرف
فاصل الحكم برجحان الفعل مثلا مسلم بين الكل وانما النزاع بيننا فى كون هذا الحكم عقليا او وهميا
وابدا هذا الاحتمال اعنى كون هذا الحكم وهميا مخصوص بالاشاعرة وباقى الطوائف يدعون
فى كون هذا الحكم عقليا ومن البعيد جدا ان يكون جميع هذه الطوائف غير متفطنين بكون هذه
البداهة وهمية وتختص الفطنة بهذه الطائفة الاشعرية وما قاله الامام وغيره من الاشاعرة من ان
هذا الحكم لاشتماله على المصلحة الى الوهم ومع الحاجة الى الاستناد بالمصلحة فان كون الاحسان حسنا
عقليا وكون ما يشتمل على المصلحة حسنا عقليا فى مرتبة واحدة وليس كون الحكم الثانى امرا
وهميا اظهر من كون الحكم بحسن الاول وهميا حتى يكون الاستناد الى الثانى موضحا لكون الحكم المذكور
وهميا واما جعل الحسن المحكوم به فى الاحسان بمعنى الاشتمال على المصلحة كما هو الظاهر من كلام كثير
من الاشاعرة فناش من عدم اتقان المقام كما بينا وجواب الشيخ ايضا غير منقح المص واستغنانهما
مطلقا لو ثبتا شرعا اعلم ان الحسن والقبح الشرعيين معناهما على ما علمت يرجع الى ان الله تعالى وت
بين الافعال فى نفس الامر برجحان احد طرفيها على الآخر بان يكون هذا الرجحان صفة قائمة بالله تعالى
انما يحلقه تم ذلك الرجحان فى الفعل ويلزمه له بذاته او بسبب لازم او عارض واما هو

اصطلاح منه تعالى ووضع قرره بينه وبين عباده بمعنى انه تعالى اصطلح على رجحانه او ما يجري مجراه وهذا
الاصطلاح كلام نفسي هو نفس الامر بالفعل او انشاء لما ذكرنا على وجه التساوي او غيره الى غير
ذلك من الانشائيات التي يمكن التعبير بها عن الاحكام الشرعية والوضعية ولاحظ للفعل من هذا
الكلام النفسي الا ان يصدق في حقه انه متعلق به وان لم يكن قائما به بل بذاته تعالى نعم كون الفعل
بحيث تعلق به الكلام النفسي صفة اعتبارية له كما ان كون زيد بحيث يكون غلامه حسنا او جواده
سمي صفة له كما هو شأن الاوصاف التي باعتبار المتعلق فعلى هذا لو ثبت ان الفعل لما لم يحكم بالحسن والرجحان
في الفعل بموافقة امر الشارع ان كان امرا مستقرا في العقل بسبب كونه موافقا له لزم ان يستقر في
الافعال صفة الحسن وهو غير كونه شرعيا بل كونه عقليا فان المرجح الى ان امتثال امر الشارع ولطاعته
حسن ومخالفته قبيح عقلا وانه لا يمكن للشرع ان يحكم بخلافه والعقل عالم بذلك وبتبعه نعم ان
يامر مثلا بفعل كل ما ينهى عنه بعد ذلك وينهى عن فعل كل ما يامر به بعد ذلك فصار الامر امر العقول
بالحسن والقبح لكن قد جعل مناط القبح معصيته تعالى ومناط الحسن الطاعة وهذا ليس خلافا في اصل
الحسن والقبح بل في ان الحسن لماذا واي شيء كان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في ان
ذبح الحيوان قبيح ام لا واهل النجوم هل يقبح ام لا واختلف المعتزلة في تقبيح بعض الافعال و
تحسينها كما يظهر لمن تتبع وسيظهر في هذا الكتاب ايضا مع انه على هذا لا يصير الحسن مجردا انه امر الله
بالفعل الفلاني ولا ينحصر في معنى قوله افعل كذا كما صرح به القائلون بالحسن والقبح الشرعيين و
انه لا يكون امرا مستقرا في العقل ولم يحصل له رجحان بسبب امر الشارع به كان الفعل خاليا عن
الرجحان اصلا واستوى الفعل الذي امر به الشارع والذي امر به الطاغوت عند العقل وكان ان

العقل

العقل لا يحكم بان ما امر به الطاغوت راجح في نفسه بسبب امر الطاغوت ويستحق التارك له لوما وتوبيخا
بسبب تركه ومعصيته للطاغوت ولا شيء عليه في ذلك الفعل سوى انه ما اصطلح الطاغوت في شأنه
الحسن ولا يرغب العقل الصرف في موافقته اصطلاحا ووضعا فكذلك ما امر به الله لا يحكم العقل في شأنه
انه راجح في نفسه بسبب امره تعالى به ويستحق التارك له لوما وتوبيخا بسبب تركه ومعصيته له تعالى ولا شيء
عليه في هذا الفعل سوى انه ما اصطلح الله في شأنه الحسن ولا يرغب العقل الصرف الى موافقته
اصطلاحه ووضعه ولو فرضنا ان واعظا بالغ في وعظه ورغب الناس في الطاعة وحذرهم الله
وانتهى في توبيخ من تركها وترك امر الله وتنديده ولوم العاصي وذم اهل الهوى واخراج الناس
عن طاعة الشيطان واعلاء كلمة العصيان وبعث على المبادرة بكل ما يوسوس به الخناس وبلغ
الغاية في لوم من خالف ذلك وذمه كان عند العقل الصريح متساويين في انهما يرغبان فيما لا يرغب
فيه العقل ويلومان على ما لا يرى العقل الصرف لوما عليه وان كل وعظ وترغيب في امر الاخرة
يحمل على التبجح ونحو ولا اخبار عن انه تعالى اصطلح في الفعل الفلاني كذا فان ههنا عقابا دائما او منقطعا
الى ان يامرهم به ويرغبهم فيه بل ينبغي ان يكون حكاية لذلك كحكاية ان الشيطان امر بكذا ونهى عن
كذا وامر فرعون بكذا او نهى عن كذا وانظر الى السلطان ابتدع عفوا بركنا على من صلى وصام
من اهل البلد وكل واعظ وخطيب تجاوز هذا الاسلوب عند العقل عد طول العقل وتجاوز رحله ومن
علم ان النبي صلى الله عليه وسلم اظهر المعجزة وظهر صدقه في اخباره بالنار والعقاب الدائم لمن جحده وانكر نبوته
يتساوى عنده العقل الخالص انقياده عم والاذعان لنبوته والاستمرار على الالحاد والجحود
والزيادة في العدوان والطغيان وانما الاجتناب عن النار والعقاب الدائم والحكم برجحان التردد

منه من مقتضيات الوهم والعقل الغير الخالص الى غير ذلك فقد افضى القول بالحسن والقبح
الشرعيين الى نفي الوجوب عن العقل اصلا وتساوي جميع الاعمال قبل ورود الشرع ايضا
لعل هذا معنى هذا الكلام من المص دون ما ذهب اليه الشارح فتامل واجيب بانه لا يحصل الامر
والنهي اه لا يخفى ان الكلام النفسي هو حقيقة الحسن والقبح الشرعيين وان الكلام النفسي اللفظي
يحصل بان يعلقه سواء كان على سبيل الاخبار كان يقول اخبارا عن ايجاب سابق كتبت عليكم كذا
او وجبت عليكم الامر الفلاني مخبرا عن انشاء سابق على هذا الاخبار او على سبيل الامر والنهي كان
يقول افعلوا كذا او ان العلم بالحسن والقبح على التقدير الاول يتوقف على نفي الكذب وعلى التقدير
الثاني على نفي السفه والعبث فان قلت قد تقرر عند الاشاعرة ان الكلام اللفظي ملزوم الكلام
النفسي فعلى الاول يحصل اخبار نفسي عن ايجاب سابق وعلى الثاني انشاء نفسي هو امر ونهي
فعلى الاول يجب ان يطابق الواقع ولا يلزم الكذب في الكلام النفسي وهو صفة يجب نفيها ولا
حاجة في هذا النفي الى الحسن والقبح العقليين كما سبق والثاني هو معنى الايجاب مثلا فلا يتصور
تخلف الحسن والقبح عنه قلت اولا ان هذا لا يطابق الجواب المذكور في الشرح فان الامر والنهي
اللفظيين دليلا الحسن والقبح اللذين هما نوعان من الكلام النفسي لم يثبت عندهم ان المدلول
لا يتخلف عن هذا الدليل وثانيا ان هذا الاستلزام غير صحيح عندهم فان ايجاد الكلام اللفظي
الذي كان الكلام النفسي المضاد لمدلوله متحققا من الممكنات المقدورة ونفي امكانه غير ممكن
فان الكلام الكاذب مما يصدر عن الممكنات وفي هذه الصورة ايضا صدوره عن الله تعالى حقيقة
عندهم نفي الكلام في مقدوريته لهم على ان مقدوريته سبحانه تعالى كما كانه لا يلزم من صدوره عن العبد

فان

فان امتنع صدوره عنه مستند الى الارادة بمعنى ان امتناع صدوره مبني على امتناع ارادته ايضا فلا
وما يمتنع ارادته تعالى لا ينافي مقدوريته فان ما هو الامتناع للعجز والمعنى ان امتناع ارادة الافعال المقدورة
قبحه العقلي ولو استلزم صدور الكلام اللفظي وجود مدلوله لزم امتناع صدوره وعدم مقدوريته
في الصورة المذكورة وقد ثبت انه مقدور فان قلت المقدور هو صدوره عن العبد بحيث يسند صدوره
اليه او يطلق صدوره واما صدوره عن المكلف بحيث ينسب اليه تعالى الى المكلف ونقله كلاما له فغير مسلم انه
مقدور والمستلزم للكلام النفسي هو هذا الوجه الثاني من صدوره الذي هو غير مقدور ودون ما قال الذي
ثبت انه مقدور قلت اذا لم يكن صدوره عن المكلف على هذه الحيثية ممكنا ومقدورا فاما ان يكون لانه ليس
صدوره عن المكلف ممكنا او لانه ليس كونه على هذه الحيثية ممكنا والاول باطل والثاني يقتضي ان يكون
ايجاد الكلام الكاذب في الاجسام التي ينسب الكلام القائم بها اليه تعالى ممتنعا غير مقدور مع ايجاد
ذلك الى اسنان من غير تاثير لقدرته فيه وتوقفه عليه وهذا مما لا يقول به الاشعري ولا احد من المسلمين
ولو قيل بان خلق الكلام الكاذب في اي جسم كان ممكن لكن نسبة ذلك الكلام اليه تعالى مبني على خلق العلم
الضروري عادة بانه كلامه كما هو مذهب الاشعري في العلوم ولعله لا يمكن خلق ذلك العلم في الاذهان
والعقول وعدم ان خلق ذلك العلم في العقول من لوازم الحكمة المذكورة وغايته ما في الباب ان يكون
فيه اغراء بالجهل الذي هو وجود الكلام النفسي الكاذب في ذاته تعالى ان اعتقدنا استلزام الكلام اللفظي
الصادر على الوجه المذكور كون الكلام النفسي ثابتا بذاته ولا امتناع فيه لان الاغراء بالجهل بل خلق
جميع الجهالات في العباد لا لاهية وغيرها صادرة منه تعالى من غير مدخل للخلق فيه وغير ممتنع منه تعالى
عندهم وانما يمتنع مثلا اذا قلنا بالحسن والقبح العقليين وخلق اي علم فرض في اذهان العباد ممكن

فلعلهم انه ضرورة واتفاقا لكن المعتزلة والشيعة يجعلون ارادة تعلق بعض العلوم ممتنعا بناء على قبحه
وغيرهم يجعل ارادته ايضا ممكنة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين واما ثانيا فلان وجود الكلام النفسي
الذي هو عبارة عن حسن الفعل وقبحه ايا في وجود ضده ان يجوز ان يتعلق بتعلق كلام اللفظي
كلام نفسي هو نهي عنه والمحذور في تكليف ما لا يطاق على تقدير انتفاء الحسن والقبح العقليين وما
تخيله بعض الاشاعرة من قيام دليل عقلي على استحالة ما لا يطاق نحنه وتعلق كلامين نفسيين
على هذا الوجه فيعلم وجه لترجيح احد طرفيه على الاخر لو عاد عقلا وهذا الاحتمال قايم في كل حكم شرعي
فعلى هذا ينفي الحسن والقبح الشرعيان ايضا ولا يبقى ترجيح للعمل بالحكم الشرعي دون الاحتمال المقابل له فعلم
بذلك ان ما ذكره المص كما يحتمل ما ذكرنا يحتمل ما ذهب اليه الشارحون لكن الترجيح لما ذكرنا لانه على ما ذكرنا
يتبع الترجيح في نفس الامر فتدبر المص قس ولجاز التعاكس اقول هذا عطف على ما سبق من حيث
المعنى فان حاصل المعنى انهما لو ثبتا شرعا لانتفيا فهذا عطف على التالي بحسب المعنى وخلاصة هذا
الدليل انه لو كانا شرعيين لجاز من الشارع عكس ما صنع كان يحرم الاحسان ويوجب الاساءة
وهذا ابطل ضرورة لانا نعلم ان الاحسان حسن والاساءة قبيح وهو قريب من الدليل الاول الا يكاد يوجد
بينهما تفاوت يعتد به جواب اعتراض يا يورده اه الجملة جواب اعتراض يورد ههنا وحل
ما يتلوه جوابا عن ادلة الخصم على انهما ليسا عقليين كما هو الشرح ان ما سيجي لو تم لدل على انتفاء
الحسن والقبح العقليين في نفسه فان الحسن والقبح في شي من الافعال لا ايجاد يتغير على الاختلاف الاحوال
والاوضاع وهذا لو تم لدل على انتفاء الضرورة في مثال مفروض وهو انما يقدح في الدليل الاول
من هذه الادلة ولو تم في جميع الامثلة والجزئيات ايضا فانما يقدح في تقسيم الحسن والقبح الى الاقسام

الثلثة

الثلثة اعني ما يكون بديهيا وما يكون نظريا وما لا سبيل الى العلم به من دون توقيف الشارع ولا يقدح
في شي من مذاهبهم الثلثة من اسنادهم الحسن والقبح الى الذات او الى صفاتها اللازمة والوجوه
والاعتبارات ويمكن الجواب بوجهين اخرين احدهما منع الفرق بين المثالين بالجلاء ما عندنا فظ
واما عند الخصم فلان منشأ الخلاف منه توارد الشبه على ذهنه وان جزمه بما ادعى وربما يشتبه محل
النزاع بغيره بسبب مشاغبات كثيرة تشوش الذهن وتزيغ النفس ويحصل لمن يغلب عليه الوسواس
وثانيهما ان التفاوت فيهما من جهة ان احدهما اولي والاخر وجداني فان حقيقة النزاع لم يرجع الى انه
هل يحكم العقل بصرافته فان هذه الامور هو ما نشأ من تسويد الوهم وغيره ان النزاع في ان العقل
هل هو راجح في نفسه ام لا ووجدان العقل ذلك بصرافته دليل او تنبيه عليه وقد ادعيتم ان العقل
يجد رجحان الامور المذكورة بالضرورة ومن المعلوم انه لو كان ضروريا لكان اوليا اذ لا مجال لغيره من
الضروريات وحاصل ايراد المعترض انه لو كان حسن الامور المذكورة اوليا لم يخالف غيره من الاوليات
بالجلاء والخفا فان منع مخالفته غيره في الجلاء والخفا كان راجعا الى الوجه الاول ولعل مراده ان
كون ادراك الحسن مستندا الى العقل الصرف لو كان بديهيا لم يخالف غيره من البديهيات ويمكن ان
يسند المنع المذكور في المتن بسند اخر بان يقال يختلف الاوليات بالجلاء والخفا بسبب معارضة
الشبه وغيرها فلا يحصل منشأ الاختلاف في احتلاف تصور الاطراف كما تقرر في موضعه بل
ربما يختلف في انفسها جلاء وخفاء بالنظر الى الاذهان فيجوز ان يكون بعض الاوليات متساويا
بالنظر الى الاذهان وبعضها مختلفا وهذا الذي يكون خفيا بالنظر الى بعض الاذهان يكون خفيا
بالنظر الى هذا البعض والبعض الاخر من البديهيات الذي يكون متساوي النسبة الى جميع الاذهان

يكون جليا بالنظر الى هذا البعض ونوقش الجواب بان الكذب في الصورة المذكورة اه اقول يعني
لكون الكذب في الصورة المذكورة قبيحا مع كونه واجبا وكونه مما يذم على تركه ويمدح على فعله وان
التعريض ربما يستدعي اليه الضيق المجال عن الاحتيال في البيانات المفصلة وذلك معلوم عادة
ولعل مراد المص ان القبح الذي يستحق الذم بفعله عند انتفائه ولا يعود المعاد به له في الحسن والقبح
ربما يعارضه قبح اقوى منه في القبح فينقلب بجهة حسنا فان الحسن والقبح ليسا من الذاتيات فربما
يتخلف القبح عن القبيح والحسن عن الحسن مما يرجح الى اختيار مذهب الجبائي في الجواب على انه ربما يمكن
التخلص عن الكذب في بعض الصور فلا يرد هذا الجميع صوره نقضا على المذهبين الاخيرين وفي
هذا الاخير تكلف وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله اه في صل التقرير خلل فانه يدل على
تحقق اللازم اعني الملازمة كان في اثبات المدعي وهو نفي الحسن والقبح العقليين في افعال العباد
فاي حاجة الى الشرطية المذكورة ويمكن ان يوجه بان المراد بقوله لو كان الحسن والقبح بالعقل انه لو
انحصر الحسن والقبح في العقلي وكان الشرع كاشفا فقط كما هو مذهب المعتزلة لما كان شيء من افعال
العباد حسنا ولا قبيحا مطلقا لا شرعا ولا عقلا وذلك اللزوم بحكم العقل فقوله عقلا في تالي الشرطية
متعلق بقوله لما كان وقيد للنفي الحسن والقبح كما يتراءى في بادي الراي وبيان اللزوم ان العبد
مجبور في افعاله والمجبور لا يكون افعاله حسنا وقبيحا عقلا بل لا اتفاقا فنفي الحسن والقبح فقوله
عقلا في الكبرى قيد للحسن والقبح واذا انتفى الحسن والقبح العقليان انتفى الحسن والقبح مطلقا لانه اما
بالعقل فقد انتفى واما بالشرع فقد فرض في مقدم الشرطية انتفائه فبيان اللزوم وبطل انتفا
لحل شيء ما تضمنه التالي انتفا لم يحصل المواضع حتى يترتب على المقدم باستلزامه انتفاء القسم الاخر

انتفاء القسمين معا لكن التالي باطل قوله واللازم باطل باعترافكم فتامل ثم لما اراد ان يبين انه يلزم على المعتزلة
بعد ابطال الحسن والقبح العقليين بطلان الحسن والقبح مطلقا لتوهم بالانحصار لاحتاج الى الشرطية
التي مقدمها انحصار الحسن والقبح في العقليين ولو اكتفى لوجود الجبر وانه يلزم نفيهما لم يفهم انه
يلزم عليهم بعد ابطاله بطلان مطلق الحسن والقبح لجواز ان يكونوا قائلين بالعقليين والشرعيين
جميعا يرد عليه على الاهمال الاختيارية فاذا انتفى الاول بالدليل بقي الثاني فاختار هذا التقرير المشتمل
على الشرطية تنبيها على هذا المعنى وتشنيعا على الخصم وان وجب فالفعل اضطراري فان قلت انما يكون
الفعل اضطراريا لو كان وجود المرجح من الفاعل على سبيل الاضطرار وهو غير مسلم لجواز وجوده منه
باختيار قلت هذا الدليل لو تم للدل على ان صدور المرجح ايضا عن الفاعل اضطراري لجريانه في كل صادر من
فاعل واقول هذا الدليل للاشاعرة غير تام حقيقة ولا الزاما اما الاول فلان بطلان الترجيح من غير مرجح
واستلزامه انسداد باب اثبات الصانع غير مسلم عندهم واما الثاني فلان الشيعة والمعتزلة قائلون
جواز الترجيح من غير مرجح بوجوب الوجود والارادة من غير داع والافعال من غير ارادة من الحمار والهارب وايض
لو تم هذا الدليل لزم الجبر في فعله تعالى ايض وهم تحاشوا عن ذلك والجواب المذكور في الشرح انما يصح على اصل
للمص كان ماله الى ان الفعل مستند الى الارادة واجبه وموجبة لكنه لا يتم الا اذا بيننا في التحسين والتقبيح العقليين
وانما يتاتى فيه لو لزم الاضطرار الذي لا يتوسط فيه الارادة اه وان بني على المشهور بين متكلمي الشيعة كان ماله
الى ابطال الارادة وان كانت موجبة لانها غير موجبة وبطلان الترجيح من غير مرجح بمعنى صدور الارادة
من الفاعل بغير وجوب عندهم ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع اذ لا نجوز فعلا بغير فاعل
بل بمجرد تميز الفعل الممكنة والتجويز فعل فاعل موجود بغير وجوب فلا وللاشاعرة تقرير اخر لهذا

الدليل فصلناه مع ما عليه في حواشي شرح المختصر ثم احتج الاشاعرة باجماع مركب فالاجماع المركب هو انحصار
اقوال الامة في قولين او اكثر من احداث قول ثالث او خارج عن الاقوال التي انحصرت الامة فيها كانت
خارقا للاجماع المركب والظاهر ان هذه المسئلة مما اجمع عليه المسلمون وانحصر قولهم فيها وهو نفي فعل
القبيح وترك الواجب وان اختلفوا في الدليل عليه وسلكوا طرقا مختلفة اليه وتوجيه التركيب فيها على
نعت وذلك بان نفاة المعتزلة وان استووا قبيحا وحسنا بالنسبة اليه تع لكنهم قالوا ايضا بانه يفعل كل
واجب ويترك كل قبيح والاشاعرة لم يثبتوا قبيحا وواجبا بالنسبة اليه لكنهم لم يصرحوا بالالزام منه
وهو انه لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فلم يحصل الاجماع على القول المذكور اجماعا بسيطا نعم من اثبت القبيح
والواجب بالنسبة اليه وانه يفعل الاول ويترك الثاني فقد خرق اجماعا مركبا وفيه ما لا يخفى لاستغنا
والعلم غير كافيين في نفي القبيح وترك الواجب بل لا بد من اخذ القدرة ايضا اذ لولاها لم يمتنع منه فعل القبيح
ولعل اخذ هذه الثلثة ينبغي ان يؤخذ مسلك التنزيه في الافعال وهو ان صانع العالم واجب الوجود
منزه عن فعل المرجوح كما انه منزه عن صفة النقص فالمسلك في الصفات والافعال واحد لا تفاوت بينهما
وطريق بيانه ان العقلاء قاطبة في جميع الاعصار مجمعون عليه مطلقا على انه بريء على الوجه الاختلاف
فيه كما سبق الاشارة اليه مرارا وبيان قدرته عليه انه اذا صدر عنه تع فاما ان يصدر عنه ايجابا او
اختيارا والاول باطل اما اولا فلان الايجاب نقص والنقص عليه تع مح واما ثانيا فلان الايجاب يستلزم
لقدم الفعل وقدم الممكن عند اكثر المتكلمين اما بديهة واما لان الحكماء لا يتصورون ان يوجد بلا تاثير من
الغير فيه بلا معنى للتاثير لما لم يحدث كما يدعي البداهة كثير من المتكلمين فتعين الثاني فاذا كان صدوره
عنه تع على سبيل الاختيار ثم هذا الدليل لو صدر القبيح عن الفعل العالم يحتج المتمكن من تركه قبح ولو قبح

مع قدرته عليه يحتمل ان يكون اشارة الى هذا المعنى مضمرا حاصله ان دلالة الامرين المذكورين على انتفاء
القبيح عن افعاله ليس بانفرادهما عن ضميمة غيرهما اليهما بل بضميمة القدرة ويمكن ان يكون اشارة الى
دفع توهم ناش من نفي القبح عن افعاله تع انه يوهم ان القبح ممتنع عليه والممتنع لا يكون مقدورا كما توهم النظام
واضرابه فاشار الى ان الدليل دل على ان القبيح ممتنع عليه لكنه ليس في القدرة بل بعدها لكن فيه
لم يكتف بعدم المنافاة بل تصدى للاستدلال على تحقق القدرة على القبيح وقد علمت ما قررناه ان بناء
القدرة على التوجيه الاول انما يتوقف على بيان التمكن من الترك دون التمكن من الفعل فيحمل قوله بعموم
النسبة على ما سيأتي في عموم نفي الايجاب بما ذكرناه من الدليل واما على التوجيه الثاني فيحتاج الى اثبات التمكين
من الفعل بعد الترك على عكس التوجيه الاول والذي يكون ان يستدل به عليه ان عدم التمكن من ايجاد
ممكن عجز ونقص يجب تنزيهه تع عنه ثم ان كان ايجاد هذا الممكن مقدورا لغيره تع وذلك الغير من جملة
مقدوراته ومعلولاته تع فبالضرورة وجب ان يكون مقدورا له تع ايضا بطريق اولى لما تقرر في العقول من ان
القوة والتمكن من الاقوى يستدعي التمكن من الاضعف بل اولى والفاعل اقوى في باب الوجود من المفعول
وان لم يكن غيره تع متمكنا منه فاما ان يكون في مقدوراته تع ممكن يتمكن منه فالامر كذلك ايضا بل
فوق ذلك فلا حاجة الى الامكان لان وجوده يستلزم احد الامرين اما ان يوجد بلا تاثير من الغير فيه واما
ان يوجد الممكنات مترتبة بدون ان ينتهي سلسلة الايجاد الى الواجب لذاته وكلاهما ممتنع بالذات وما
يستلزم محالا بالذات ممتنع وهذا يقنع الطالب الحق وان لم ينفع اسكات الخصم وان سلمنا دخوله
في دائرة الامكان فيمكن ان يخصص الدعوى بغير هذا القبيح ولا غرض يتعلق باثبات قدرته تع عليه فان
قلت قولكم ان القادر على الشيء قادر على ذلك الشيء منقوض مثلا بانه تع قادر على ايجاد

جسم قادر على الحركة مع انه لا يصح ان يقال انه تعالى قادر على التحرك قلنا لان تعلق الجسم المذكور عليه هو
ايجاد الحركة في نفس ذلك الجسم بان يكون الجسم محلا له وكان انه تعالى يتعلق على ايجاد ذات ذلك الجسم
عليه فلا يلزم من قدرته على الجسم قدرته على ايجاده في ذاته تعالى وقس عليه جميع ما يمكن النقض به و
زعم بعضهم انه يجب ان يؤخذ العلم بالغنى مكان الغنى في الواقع حتى يتم الدليل المذكور ويجب حمل كلام المص
عليه ايضا بان يقال متعلق العلم القبح والغنى معا اما اولا فلان العالم بقبح القبيح قد يفعله اذا كان جاهلا
بغناه عنه واما ثانيا فلان الفعل والترك ينبغي ان يعلل بالمدعو والداعي في حقه تعالى لا بل العلم موجب
ان يعلل به المعلوم انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الجهل بالغنى لا يصلح صدور القبيح وانما يصح صدوره
لو سلم الجزم او الظن بالحاجة فلو لم يكن هناك حاجة مجزومة او مظنونة قبح صدور القبيح عن الغني
فينبغي ان يعتبر في الدليل عدم اعتقاد الحاجة لا الاعتقاد بالغنى مكان الغنى واما ثانيا فلان قوله الفعل
والترك ينبغي ان يعلل بالداعي ان اراد به انه يجب ان لا يعلل بغيره اصلا ففيه ما فيه فان الفعل يعلل بذات
الفاعل والصفات التي يتوقف عليها القدرة وبنفس القدرة وبالارادة ان جعلناها غير الداعي وان
اراد به انه يجب ان يعلل بالداعي وان جاز ان يعلل بغيره ايضا ففيه انه لا يضر التعليل بالغنى دون العلم به
كلام المص فقوله انا علل بالغنى وانتم تمنعون منه ولا بأس في ذلك كون العلم بالغنى ايضا علة في الواقع ولا يجب
عليه ذكر ما هو علة بحسب الواقع ولو وجب ذكر كل علة بحسب الواقع لزم الاخلال بنفس الغنى على تقدير اخذ
العلم بالغنى مكانه واما ثالثا فلانه ان اراد انه لا بد ان التعليل الذي هو الاستدلال على شيء فممنوع اذ
فانه يجوز تعليل الافعال والتروك بهذا المعنى بالداعي الذي هو علة في الواقع اذ لا مانع من الاستدلال
عليهما بغير ما هو علة لهما في الواقع ولا بعلة غير الداعي وان كان التعليل بحسب التحقق في الواقع فلا يتعلق

هذا المقام فان المص لما استدل على ترك القبيح بما ذكر انه علله به في مقام بيان علمه الخارجية تم اخذ الغنى
مكان العلم بالغنى لان وقوع الغنى دليل على علمه بالغنى لقيام الدليل على علمه بجميع ما هو واقع ولا دليل على علمه
بالغنى سوى وقوعه فلو اخذنا العلم به ولم ناخذ وقوع الغنى يلزم العلم ولم يتم لما ذكرنا من انحصار دليله
فيه واذا اخذنا وقوع الغنى لزم العلم به فاغنى عن ذكره وايضا لو كان مراده قبح من قوله وعلمه العلم
بالقبح والغنى معا لكان الاصوب التصريح به في حيز قوله وعلمه وترك ذكر وقوعه اذ ذكر العلم به يغني عن ذكره
وقوعه فلما ذكر وقوعه علم انه لم يرد اضماره في حيز العلم بل اكتفى به عن ذكر العلم به على انه لا حاجة الى ذكر العلم
فان الغنى اذا كان واقعا لم يكن الحاجة متحققة ولا مظنونة لامتناع الجهل عليه وقد عرفت انه كاف في
الدليل او ان حج عليه بما سبق من انه كان قد سلمنا ما يتعلق بهذا الدليل في حواشي الحواشي اقول ولا استحالة
بالعرض ثانيا في القدرة اه اقول اولا ان في الاستحالة بالغير القدرة اذا كان الفاعل قادرا ومتمكنا من
رفع ذلك الغير ومجرد كون ذلك الشيء ممكنا في نفسه لا يكفي في كون ذلك الشيء مقدورا الا ترى ان تحريك
جبل كان وزنه منا مثلا ممكن في نفسه وعدم كونه تحت جدار من حديد او جبل غير مقدور لنا ولي
ان القدرة انما يعتبر بالنظر الى ذات الفاعل والمفعول مع قطع النظر عن ارادته ودواعيه فاللازم
في القدرة على الشيء ان لا يكون في ذات الفاعل وصفاته التي هي غير الداعي والارادة مانع عن صدور
الفعل والترك ولا في ذات المفعول وصفاته مع قطع النظر عن تاثيره في الداعي او دواعي الفاعل
مانع عن تاثير الفاعل وما يلحق بعد ذلك من الدواعي ويكون الفعل واجبا او ممتنعا بسببه لا يضر بكون
الفاعل قادرا وايا ما اراد المص بالامتناع اللاحق فانه يلحق الفاعل في مرتبة متاخرة عن القدرة وربما
يشتبه بما كان ممتنعا بشرط ما يلزم نفيه ويتاخر عن علته وان كان بينهما فرق والمص في استعمال

لفظ القدرة شاهد بما ذكرنا فان من كان في غاية الزاهد والتقوى وكان يملك الورع امره ويقبض
على ناصيته قلبه لم يوصف بالعجز عن شرب الخمر ومقارفة الآثم وغشيان المحارم وانما يوصف بالقدرة
على ذلك وعدم وصفه بالعجز مبنيا على ان ارادة القبيح ممكن وان كان بعيدا وهو حاصل الوهم فهنا
ان امر ترقى الى انصار ارادة القبيح منه ممتنعا مع بقائه على حاله لو فرض علم علمه بقبحه وعدم تنزه
نفسه ووصوله الى هذه الغاية لم يمتنع منه ارادة القبيح لوصف في تلك الحالة التي يمتنع منه الارادة بالقدرة
على القبيح وقد خالف في المسئلة كالنظام وللامام الرازي فانه كثيرا ما يجعل القول بالحسن والقبح منشأ
لالزام سلب القدرة من قبله تعالى او سنة عادة وتكابرته قال واذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده
وما قصاله وهذا قول فيه بحث اما اولا فلان امتناع استكمال ذات الله تعالى بغيره مما لا يقول به الاشاعرة
وذلك لان جميع الصفات الممكنة الكمالية عندهم غير ذاته تعالى وعينه استكمال الذات بهذه الصفات
ولا شك ان مثل هذا لو جاز كما هو مذهبهم فلا يليق بغيره من انواع الاستكمالات فان قلت انما يمتنع
عندهم الاستكمال بالغير وليست هذه الصفات اغيارا في مذهبهم قلت عدم تسميتهم صفة التي غير الله
مبني على اصطلاح وتغيير للفظ الغير والا فهذه الصفات ليست عين الذات عندهم كما يصرحون
به في مقالاتهم واذا لم يمتنع الاستكمال بما ليس عين الذات فدعوى امتناع الاستكمال بخصوص ما يسمى غيرا
غير مسموع فان العقل لا يفرق بين احاد ما ليس عين الذات في كون الاستكمال به نقصا للذات بنفسه
نعم لو فرق بين ما كان نظرا عيار مستندا الى الذات وما لم يكن فرقا بديهي البطلان ثم لو كان
مناط امتناع الاستكمال كون الغرض مغاير الذات تعالى لوجب على الشيخ ان يعتبر عنوان الغيرية
في الاستكمال والغير عن الغرض وتصفه بهذا الوصف وما تراه فعله على انه يمكن ان يكون الغرض

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

بازبینی شد
۱۳۷۱ ش

صفة